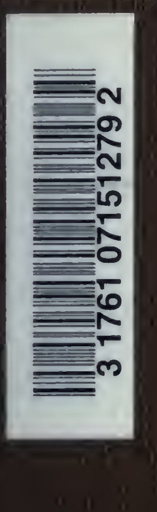
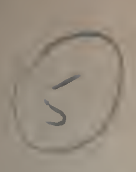

3 1761 07151279 2



LE CATHOLICISME

DES ORIGINES A SAINT LÉON

I

L'ÉGLISE NAISSANTE

ET

LE CATHOLICISME

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR :

L'ÉGLISE NAISSANTE ET LE CATHOLICISME (Lecoffre, 1909). *Neuvième mille.*

Urkirche und Katholizismus (Kempten, Kösel, 1910).
Primitive Catholicism (London, Longmans, 1911).
La Iglesia primitiva y el catolicismo (Friburgo, Herder, 1912).
La Chiesa nascente e il cattolicismo (Firenze, Libr. edit. fior., 1915).

LA PAIX CONSTANTINIENNE (Lecoffre, 1914). *Deuxième édition.*

LE CATHOLICISME DE SAINT AUGUSTIN (Lecoffre, 1920). *Deuxième édition.*

ÉTUDES D'HISTOIRE ET DE THÉOLOGIE POSITIVE. PREMIÈRE SÉRIE : *La discipline de l'arcane, les origines de la pénitence, la hiérarchie primitive, l'agape* (Lecoffre, 1902). *Sixième édition.*

ÉTUDES D'HISTOIRE ET DE THÉOLOGIE POSITIVE. DEUXIÈME SÉRIE : *L'Eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation* (Lecoffre, 1905). *Septième édition.*

LEÇONS SUR LA MESSE (Lecoffre, 1918). *Septième édition.*

ÉTUDES DE LITURGIE ET D'ARCHÉOLOGIE CHRÉTIENNE (Lecoffre, 1919). *Épuisé.*

***

LES ODES DE SALOMON, TRADUCTION FRANÇAISE ET INTRODUCTION HISTORIQUE, par J. LABOURT et P. BATIFFOL (Lecoffre, 1911).

Typographie Firmin-Didot et Cie. — Paris.

PIERRE BATIFFOL

L'ÉGLISE NAISSANTE

ET

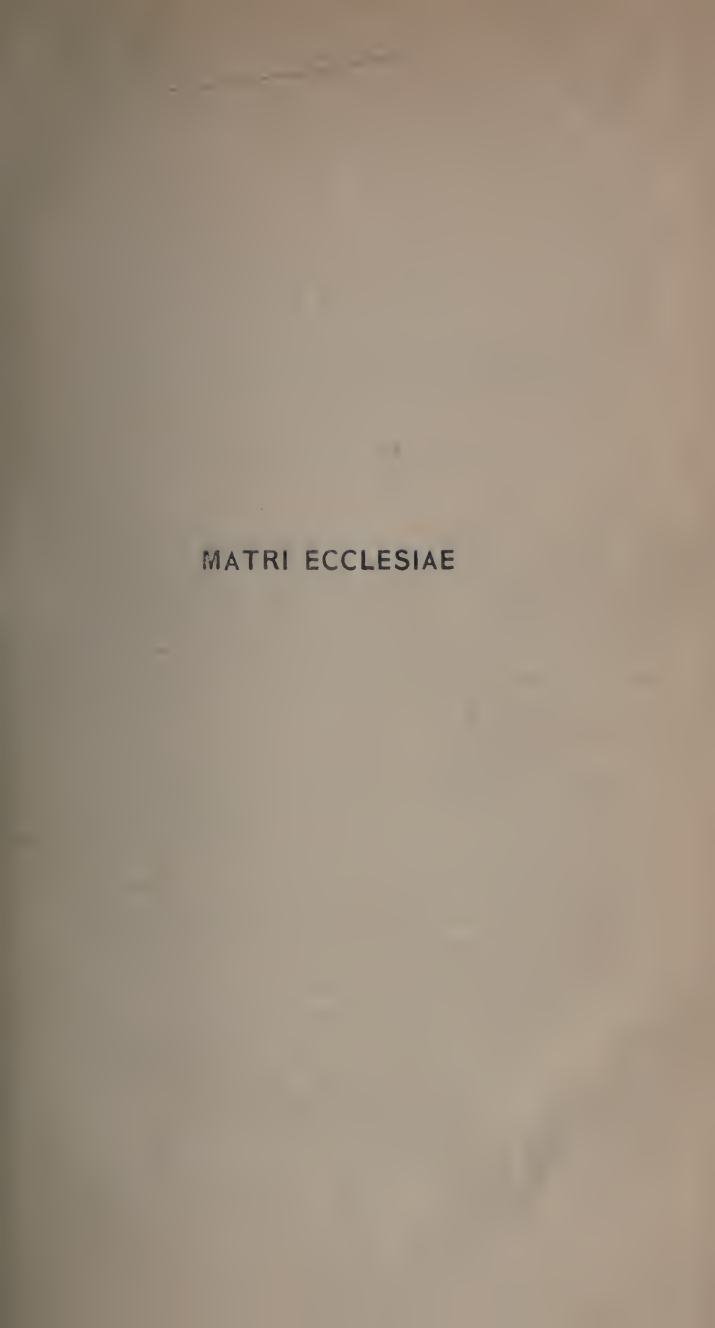
LE CATHOLICISME

NEUVIÈME MILLE

PARIS
LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE
J. GABALDA, Éditeur
RUE BONAPARTE, 90

1922


LIBRARY
DEC.29.1961
UNIVERSITY OF TORONTO



MATRI ECCLESIAE

INTRODUCTION

POUR LA CINQUIÈME ÉDITION

Le sujet que j'ai entrepris de traiter, et dont, s'il plaît à Dieu, je poursuivrai quelque jour l'étude jusqu'à l'époque de saint Augustin et de saint Léon, est l'histoire de la formation du catholicisme, c'est-à-dire de l'Église en tant qu'elle est une société visible, universelle, ayant pour armature une règle de foi et une hiérarchie.

Dans le présent volume sur *l'Église naissante et le catholicisme,* j'étudie les origines de cette formation, en prenant saint Cyprien comme le terme de ces origines, quoiqu'on puisse dire que Cyprien est d'un demi-siècle et plus au delà de ce terme. Mais, d'une part, les écrits de saint Cyprien, et les discussions dans lesquelles il a joué un rôle de premier rang, éclairent si vivement les doctrines et les institutions du catholicisme, d'autre part, la continuité historique est si sensible dans le développement de ces doctrines et de ces institutions, que Cyprien complète admirablement la connaissance que nous pouvons acquérir des deux cents et quelques années de christianisme qui précèdent.

On n'aborde pas ces deux siècles d'histoire primitive sans s'épouvanter un peu, car les textes, si abondants soient-ils, représentent peu de chose de la vie chrétienne primitive, si variée, si complexe, si profonde! Quelle lumière nous manquerait si, par exemple, les épîtres de saint Ignace et les apologies de saint Justin ne s'étaient pas conservées! Quelle lumière nous aurions peut-être si nous avions encore le *De ecclesia* de Méliton ou les *Mémorables* d'Hégésippe! La découverte de la *Didachè* a été une révélation et a forcé de corriger bien des calculs. Autant les *Odes de Salomon*. La conservation des textes est un accident, tout comme leur perte. Voilà pourquoi l'histoire, pour des siècles pauvrement documentés, est une approximation revisable, à la réserve cependant de certains faits établis en pleine lumière, ou de grands traits induits de séries d'observations concordantes. Or telle est la condition de l'ecclésiologie.

Son histoire aux deux premiers siècles est faite de quelques traits, qui, fortement appuyés dès le début, vont en acquérant à chaque génération un relief plus vigoureux et plus expressif. La chrétienté, dès les apôtres, apparaît ainsi comme une religion communautaire, une fraternité, essaimant sur toute la terre sans se détendre, se formant partout en petites chrétientés pareilles, coopérantes, ayant même foi, même culte, mêmes autorités. Ce phénomène, dont la constance ne nous surprendrait pas par exemple dans le Mithraïsme, nous surprend dans le Christianisme, si peu nous sommes accoutumés à considérer le Christianisme sous ce jour. Nulle définition ne vaut celle que donne Tertullien : « *Corpus sumus de conscientia religionis et disciplinae unitate et spei foedere* », en entendant que toute la chretienté est cette association

ou *corpus*, et qu'en chaque chrétienté particulière il y a identité de discipline et de foi. Or cela est empiriquement le catholicisme. Et ce qui est vrai de la chrétienté contemporaine de Tertullien, est vrai de la chrétienté contemporaine de saint Clément, et aussi bien de la première génération chrétienne. La chrétienté est née catholique, y ayant identité de structure entre la chrétienté apostolique et la chrétienté des environs de l'an 200.

Qu'il y ait eu, entre les premiers jours et l'an 200 ou l'an 250, des éléments qui se sont développés, qu'il y ait eu aussi, si l'on peut parler en figure, des tassements, qui le niera? Saint Thomas d'Aquin énonce à plusieurs reprises que les ordres mineurs étaient implicites dans le diaconat, ils en ont été détachés à leur heure, qui fut relativement tardive : d'autre part, les charismes ont disparu à leur heure aussi, la prophétie a été réglée avec un religieux souci du discernement des esprits qui l'inspiraient, et de manière à préserver le dépôt de la foi révélée, lequel après les apôtres ne devait s'ouvrir à aucun acquêt, et dont la garde était de droit divin confiée aux évêques successeurs des apôtres. Des hérésies naissaient, on les connaît par leurs noms et par leurs doctrines spécifiques : mais l'Église était ainsi formée que ces hérésies se différenciaient d'elle en naissant, ne naissaient que pour se détacher d'elle, n'avaient d'autre action sur elle que de lui donner l'occasion de se définir plus fermement, plus clairement. Édifiée par les apôtres, l'Église ne voulait savoir que ce qu'elle tenait des apôtres : elle n'était pas une coulée amorphe, un mouvement spirituel créant en se fixant des institutions et des dogmes en fonction de la civilisation qu'il traversait, une capacité de syncrétisme illimité :

elle était un évangile, un apostolat, une tradition, un culte, une société hiérarchisée, une église d'églises, une unité gardée par l'unité de la *cathedra Petri,* elle était consciente d'être tout cela : loin d'être une évolution automatique, elle était dès le premier jour une conservation vivante et assistée par l'Esprit de Dieu du don fait par Dieu aux hommes dans l'incarnation. Elle n'est pas autre chose aujourd'hui encore.

En parlant ainsi, je vais aux conclusions doctrinales par lesquelles se prolongent les grandes lignes de mon livre, mais ces conclusions sont des conclusions, et mon enquête reste une enquête, dont personne n'a pu nier le caractère méthodiquement historique.

***

Dans la *Theologische Literaturzeitung* du 16 janvier 1909, M. Harnack a donné de l'*Église naissante* un compte rendu que je crois devoir reproduire ici presque intégralement. Je ne pouvais souhaiter voir mon essai pris en considération plus attentive et plus favorable par le plus illustre historien protestant de l'heure présente.

« ... L'auteur, écrit M. Harnack, a rendu à son Église... un service de tout point signalé, car on ne saurait entreprendre avec plus de compétence la preuve de l'identité originelle du christianisme, du catholicisme et de la primauté romaine. Ce n'est pas à l'aide d'une spéculation méta-historique et qui ne s'inquiète pas de la chronologie des phénomènes que le livre établit cette identité. L'auteur reste sur le terrain des faits et de leurs suites, et cherche à fournir une démonstration vraiment historique.

« Que *Romain* égale *Catholique*, je l'ai déjà exposé, en qualité d'historien protestant, il y a vingt-deux ans, dans

mon *Manuel d'histoire des dogmes*, mais avec certaines réserves que l'auteur, naturellement, s'efforce d'écarter dans la plupart des cas. Que, dans l'histoire du développement du christianisme, il faille reporter l'élément catholique à une date plus ancienne que l'histoire protestante ne l'admettait d'ordinaire, c'est ce que j'avais essayé de prouver dans cet ouvrage. Depuis lors, cette thèse a été accentuée encore davantage (par exemple dans le travail bien connu de Wernle); et des historiens protestants de l'Église ne seront plus choqués de cette proposition, à savoir que des éléments capitaux du catholicisme remontent jusqu'à l'âge apostolique, et ne se rencontrent pas seulement à la périphérie. Ainsi paraît se fermer l'anneau, et la conception que les catholiques se font de cette histoire triomphe, sans qu'il leur en ait coûté une peine spéciale. « La fortune leur vient en dormant. »

« Pourtant il s'en faut de beaucoup, il s'en faut du tout au tout, qu'ils puissent ici chanter victoire.

« Car, premièrement, le fossé qui sépare Jésus et les apôtres n'a pas été franchi et ne saurait l'être. Deuxièmement, il en faut dire autant des apôtres par rapport aux mouvements qui se dessinaient ou s'achevaient sous leurs yeux. Troisièmement, la valeur, le champ d'action et la hiérarchie des facteurs qui agirent au sein du complexe organisme de la pensée chrétienne et des formes de la vie ecclésiastique, se sont modifiés continuellement jusqu'au milieu du troisième siècle et en ont déplacé la note dominante. Et quatrièmement, enfin, il y a un élément anormal qui agissait au début et disparut ensuite : c'est celui de la dépendance immédiate par rapport au Divin (πνεῦμα), et la liberté individuelle qui en résultait. A la suite de cela, l'Église, aux environs de 30, 60, 90, 130, 160 et 190, en dépit de sa continuité, n'a cessé de subir des altérations essentielles.

« Mais les faits rappelés en 3ᵉ et 4ᵉ lieu sont de telle nature qu'on peut les ignorer sans être taxé d'ignorance, au sens ordinaire du mot. Ce sont des impondérables que l'on ne saurait rapporter à des sources particulières.

Quant au fossé qui sépare les apôtres de tout ce qui s'est manifesté de leur temps dans l'Église, on peut le combler en invoquant leur autorité qui s'étendait sur tout; et quant à ce qui a trait à la conformité entre Jésus et les apôtres, le vieil arsenal de l'exégèse suffit toujours en apparence. Par conséquent il est possible d'établir avec d'impressionnantes preuves que la conception catholique de l'Église naissante est historiquement la vraie, c'est-à-dire que christianisme, catholicisme et romanisme forment une identité historique parfaite. C'est ce qu'a fait Batiffol, en profitant de tout le travail des protestants dans ce sens, et cela avec la solide compétence qu'on lui connaît et qui le distingue, dans un exposé calme et scientifique.

« Dans cet exposé, il y a peu d'inexactitudes au sens fâcheux du mot, excepté pour ce qu'il dit de Jésus. Mais en traçant la ligne du développement historique, il a, à chaque étape, négligé les petites déviations dont l'ensemble entraîne des changements de direction de la plus notable importance. Au lieu d'une courbe, nous avons ainsi une ligne droite, que l'on pourrait, avec cette méthode, prolonger sans peine jusqu'au catholicisme du Syllabus et de l'Encyclique de 1907. Aux expressions triomphantes de l'Introduction proclamant que le catholicisme est encore aujourd'hui ce qu'il était au premier siècle, et que le protestantisme, au contraire, « peut bien prétendre à être une idéologie moderne, mais qu'il n'a en son essence rien de commun avec l'Église naissante », on peut opposer le jugement historique suivant : Le catholicisme de l'an 250, pour ne rien dire de celui de 1908, possède, en commun avec le christianisme primitif, une série d'éléments qui font tous défaut au protestantisme. Mais ces éléments ont acquis peu à peu, dans le catholicisme, une valeur, un champ d'action, une proportion, tout différents de ceux qu'ils avaient au début. Et ils ont changé l'essence de la piété et la vie de la religion, à un tel point *que le catholicisme romain peut bien prétendre à être un État antique avec une idéologie antique, mais il y a en son essence peu de commun avec la religion chrétienne naissante.*

« Et cependant je me permettrai de recommander avec insistance aux protestants qui s'occupent d'histoire de l'Église, de ne pas passer indifférents devant cet ouvrage, mais au contraire de l'étudier à fond, d'y prendre ce qu'on peut y prendre, et de contrôler page par page les endroits où Batiffol a négligé, dans la ligne de l'évolution, les petites brisures. Par exemple, il n'est pas difficile (et cependant il y a grande importance à le faire) d'établir que, déjà dans la première lettre de Clément, il y a une très abondante dose de catholicisme romain; mais il est au moins aussi important de mettre en lumière ce par quoi le christianisme présenté et décrit par Clément se différencie pourtant du catholicisme de Cyprien. L'abîme est presque incommensurable, et cependant Batiffol ne nous en dit rien, alors qu'il est si exact à souligner ce qui marque l'accord. Les yeux de ce chercheur riche de courage et de probité sont « retenus » de telle façon qu'il ne voit pas ce qu'il y a à voir. S'il désire que l'étude de l'histoire nous donne la nostalgie de l'unité et l'intuition de la vraie foi, nous pouvons lui souhaiter, avec plus de raison et peut-être avec plus d'espoir, qu'il apprenne à percevoir les nuances, à observer les différences, et à en faire la somme.

« Les recherches de l'auteur se poursuivent en partie sous la forme d'un dialogue avec moi, parce que, sur beaucoup de points, je suis plus rapproché de lui que la plupart des historiens protestants, et que par contre, sur d'autres, je suis particulièrement gênant pour lui. Je lui sais gré du cas qu'il fait de mes travaux, et n'ai pas besoin de lui promettre que je vais faire de tout cela un examen minutieux. Je regrette vivement que la nouvelle édition de mon *Manuel d'histoire des dogmes* soit déjà sous presse, en sorte que là je ne suis plus en état de m'expliquer avec lui. »

Dans l'avant-propos de la troisième édition française, j'ai eu l'occasion de m'expliquer sur cette page de

M. Harnack, qui marque si nettement et si courtoisement nos positions réciproques : je n'y reviendrais pas aujourd'hui, si les vues qu'elle indique n'avaient reçu des développements nouveaux dans un récent livre du même auteur, sur *Les origines de la constitution de l'Église et du droit ecclésiastique aux deux premiers siècles*[1].

*
* *

M. Harnack y reste fidèle à une assertion, que présuppose sa théorie de *l'Essence du christianisme*, qui est qu'un fossé sépare Jésus et les apôtres, fossé qu'on ne peut essayer de combler sinon avec les arguments du « vieil arsenal de l'exégèse ». On ne s'attend pas à ce que je parle de l'exégèse avec un pareil détachement. Mais, sur ce point précis, je voudrais essayer de dire en quoi l'historien que j'entends être reste frappé de la valeur de textes que M. Harnack sacrifie, et de considérations qu'il néglige.

Premièrement, à ses yeux, le texte fameux de *Mat.* xvi, 18-19, est condamné par « toutes les règles de la critique historique » (*Entstehung*, p. 3). Il me paraît, au contraire, que ce texte tient étroitement à la trame du premier Évangile. — La critique, en effet, tend à reconnaître, plus catégoriquement qu'elle n'eût osé faire il y a seulement dix ans, le caractère « ecclésiastique » de l'Évangile de saint Mathieu, l'intérêt qu'il porte à l'ἐκκλησία, à une ἐκκλησία enseignée, et gouvernée par ceux qui l'instruisent, avant tout par l'apôtre Pierre. La promesse faite par

1. A. Harnack, *Entstehung und Entwickelung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten* (Leipzig 1910).

Jésus à Pierre (*Mat.* XVI, 18-19) n'est donc pas un texte intrus, introduit subrepticement, après coup, très tardivement, dans le récit de Mathieu, comme le prétendait M. Resch; elle est en harmonie avec l'esprit du premier Évangile. Cela, personne ne l'a mieux dit que M. Wellhausen, si ce n'est M. Juelicher[1]. — Or le premier Évangile n'est pas un monument d'origine indécise. M. Harnack, ici mieux que personne, a montré qu'il a pour horizon prochain la Palestine, qu'il est l'œuvre de l'Église palestinienne libérée de la loi, favorable aux non-juifs, qu'il est un livre de communauté, un « *Gemeindebuch* », que la communauté y est au premier plan, et qu'on pourrait l'appeler le premier livre liturgique de l'Église chrétienne dégagée des attaches judéo-chrétiennes[2]. — La promesse de Jésus à Pierre, puis-je inférer, se replace donc, par l'Évangile de Mathieu qui nous la rapporte, dans la tradition jérusalémite remontant à la première génération chrétienne. Son historicité n'a pas contre elle, on le voit, « toutes les règles de la critique historique », elle n'a contre elle, au fond, que la limitation posée par une exégèse systématique au contenu de l'enseignement de Jésus[3].

Secondement : Supprimée l'historicité de *Mat.* XVI, 18-19, il ne subsiste plus, assure M. Harnack, de lien direct extérieur entre Jésus et l'Église, si embryonnaire qu'on imagine l'Église au premier instant de

1. J. WELLHAUSEN, *Einleitung in die drei ersten Evangelien* (Berlin 1909), p. 70. A. JUELICHER, *Einleitung in das Neue Testament* (Tübingen 1906), p. 265 : « Er [l'auteur du premier Évangile] hat ein katholisches Evangelium geschrieben und seine echt katholische Stimmung hat ihm auch den ersten Platz unter den Evangelien erobert... In seinen Grundzügen ist der alte Katholizismus fertig ».

2. A. HARNACK, *Lukas der Arzt* (Leipzig 1906), p. 118-120.

3. Sur la critique récente faite par M. Harnack de *Mat.* XVI, 18-19, voyez plus loin p. 113.

son existence historique. — Pourtant, répondrai-je, il reste un fait que M. Harnack tient pour indéniable, qui est que ce sont les disciples de Jésus et les hommes qui croyaient en lui, qui ont formé l'Église, et encore que les « Douze » avaient été désignés par Jésus pour propager son enseignement et pour être un jour les juges des « douze tribus ». Il reste cet autre fait non moins indéniable, qui est le rôle de Pierre parmi les Douze. Dans une perspective purement messianique, il n'aurait pas dû y avoir de premier parmi les Douze, observe M. Harnack, et cette observation semble très juste ; or dès le temps où Jésus est encore avec les siens, Pierre est le premier, il est le porte-parole, il est « *an der Spitze* », en tête. De même que dans le milieu palestinien où l'Évangile de saint Mathieu a été rédigé, on ne doutait pas que Jésus à Césarée de Philippe eût désigné Pierre comme la pierre sur laquelle il bâtirait son Église, ainsi dans le « milieu johannique » on ne doutait pas que le Christ ressuscité lui eût donné son troupeau pour qu'il en fût le pasteur. Pierre avait un rôle unique : M. Harnack reproche « aux exégètes et aux historiens protestants d'être enclins à déprécier la place de Pierre parmi les apôtres et dans la communauté primitive » (*Entstehung*, p. 6), mais n'est-ce pas le déprécier aussi que de l'expliquer, ce rôle, par les seules qualités naturelles qu'on peut attribuer à Pierre ? — Dans le christianisme de l'âge apostolique il devait se rencontrer sûrement quelque chose du communisme des Quakers, écrit M. Harnack (*Entstehung*, p. 17), et aussi d'un « doux anarchisme pneumatique » ; par contre, l'esprit juif d'ordre, de magistère, de loi, y était tout-puissant, et l'idéal du royaume de Dieu travaillait à s'y réaliser. Accordons-le, par hypothèse. Il s'y ajoutait,

outre l'autorité de l'Ancien Testament, « l'autorité des paroles du Seigneur », source des maximes de la vie chrétienne, nous accorde M. Harnack. Ceci est très vrai, mais ce n'est pas tout non plus, et M. Harnack nous accorde un dernier élément, « la prérogative des Douze et l'autorité infaillible (grâce à l'assistance de l'Esprit) de la communauté ». C'étaient là « *les autorités absolues qui limitaient étroitement et contenaient la liberté de l'individu* » et assuraient la « conformité » de tous (*Entstehung*, p. 18). Cette concession est capitale, on doit cependant demander plus. Comment, en effet, la prérogative des Douze avait-elle pu s'insérer entre des autorités si saintes et si absolues, si elle n'avait pas été fondée sur une mission émanant du Christ en personne ?

Nous rattachons ainsi l'Eglise au Christ par les apôtres, vieille théorie, certes ! mais toujours valide, et à laquelle M. Harnack ne nous propose de substituer qu'une modernité bien fragile, quand il décrit l'Église naissant « automatiquement », naissant de la « communauté fraternelle d'hommes, qui par Jésus avaient trouvé Dieu, d'hommes qui se sentaient conduits par l'Esprit de Dieu, et qui, fidèles à l'idéal théocratique juif, croyaient à sa réalisation par Jésus » (*Entstehung*, p. 3). On s'étonne que ces disciples de la première heure aient eu une conscience religieuse si moderne que de trouver Dieu par Jésus, — la formule est de Ritschl, — eux qui étant juifs, enfants d'Abraham, n'avaient plus à trouver Dieu, mais seulement le Messie. Puis, comment l'attente de la réalisation du royaume, et tout autant l'inspiration charismatique individuelle, pouvaient-elle donner naissance « automatiquement » à une société? En réalité, ces disciples croyaient que Jésus était le Messie, le Fils de

Dieu : du même coup, ils étaient en possession d'une vérité qui faisait éclater le judaïsme, leur judaïsme, comme un vin nouveau une vieille outre ; cette vérité créait entre eux immédiatement cette fraternité qui les mettait, eux, à part des autres juifs et leur rendait indifférent le privilège d'être juifs ; enfin, dans cette vérité et dans cette fraternité, ils trouvaient une autorité où se prolongeait celle du Christ, c'était l'autorité des apôtres désignés par le Christ. Dès le premier instant de son être historique, le christianisme a été une foi formée, une société visible, une autorité vivante.

*
* *

De ces trois termes, auxquels pour la discussion présente on peut dans l'abstrait ramener le catholicisme, le second est maintenu fermement par M. Harnack contre M. Sohm.

J'ai signalé dans mon livre (p. 155-156, 173 et suiv.) la position prise par l'éminent juriste dans son *Kirchenrecht* (1892). M. Harnack (*Entstehung,* p. 122) n'hésite pas à dire que, « après la théorie catholique, celle de Sohm est la plus cohérente de toutes celles qui ont été jamais proposées », en vue de résoudre le problème des origines de l'Église. M. Sohm l'a reprise dans un nouveau mémoire, *Essence et origine du catholicisme* (1909) [1].

La théorie de M. Sohm est un curieux produit de l'esprit luthérien et de l'esprit juridique. Juriste, il se représente le catholicisme comme un organisme

1. R. SOHM, *Wesen und Ursprung des Katholizismus*, Abhandlungen der Philol. Histor. Klasse d. K. Sächs. Gesellsch. d. Wiss. B. 27, H. 3 (1909).

légal, dont la continuité historique garantit la légitimité, continuité qui ne se vérifie, assure-t-il, que dans l'Église catholique romaine. M. Sohm déduit tout le catholicisme d'une donnée initiale, comme on tire un à un les corollaires d'un théorème, tout juriste étant à sa façon un géomètre. Luthérien, M. Sohm estime que ce développement logique a pour donnée initiale une confusion, une confusion non pas voulue, mais irréfléchie et inévitable : le christianisme primitif (*Urchristentum*) ne pouvait pas ne pas se transformer en catholicisme, parce qu'il n'était pas en état de distinguer le corps mystique du Christ du *corpus* ou association « empirique » des fidèles : il n'eut qu'un mot, le mot *ecclesia*, pour dénommer l'Église invisible de la foi et l'établissement légal et contingent qu'est l'Église visible. Cette confusion présuppose que le christianisme primitif n'était pas « catholique » : il a fallu attendre Luther pour restaurer la distinction, oblitérée depuis presque toujours, de l'Église invisible et de l'Église visible.

Venons aux faits : en raccourci, voici comment les présente M. Sohm. La foi des premiers fidèles, qu'ils soient dispersés dans l'univers, ou qu'ils résident dans une même cité, ou qu'ils s'assemblent dans une même demeure, a son expression dans la maxime : « Là où deux ou trois sont assemblés en mon nom Je suis au milieu d'eux ». Le christianisme initial n'a pas d'autre conception de l'Église, voilà pourquoi il ne connaît que l'Église, pas la communauté. Mais bientôt la présence de l'Esprit du Christ se manifeste par les charismes : l'Esprit inspire, l'Esprit parle, les fidèles sont instruits et conduits par l'Esprit, celui-là est presbytre qui a reçu un charisme de l'Esprit. Ici pour la première fois se trahit la compénétration de l'Es-

prit et de la communauté, nous touchons à l'identification de l'invisible et du visible. L'ordre légal va apparaître. Les réunions où l'on se réunissait « pour la parole » étaient livrées à « l'anarchie pneumatique » : au contraire, les réunions où l'on célébrait l'eucharistie requéraient de l'ordre, il y fallait un président, il y fallait des serviteurs, il y fallait une investiture de ces offices : la vie de la communauté postulait une hiérarchie. Quand l'investiture fut considérée comme donnant l'Esprit, le catholicisme était né : l'évolution est accomplie au moment de la *Prima Clementis*.

On devine que pour M. Sohm « l'Église » ne doit prétendre à être qu'une entité purement religieuse, spirituelle, une âme sans corps : si peu qu'elle prenne corps, elle se catholicise. La théorie de M. Sohm a ceci de piquant, que, plus large elle fait dans l'histoire la part du « catholicisme », plus elle exige que le luthéranisme se libéralise et s'exténue. — Elle a ceci de faux qu'elle se représente les premières assemblées chrétiennes comme une « anarchie pneumatique ». J'ai fait dans mon livre (p. 36-38) la part de l'effusion de l'Esprit, et j'ai indiqué en quoi l'élément charismatique apparaît toujours subordonné. M. Harnack l'a dit aussi : « Le caractère charismatique n'exemptait personne de voir son mandat reconnu et contrôlé par la communauté » (*Entstehung*, p. 19). — La théorie de Sohm a ceci de faux encore qu'elle ne fait nulle place à la prérogative des apôtres. La vie commune postulait une hiérarchie : d'où surgissait donc cette vie commune? N'était-elle pas le fruit de la prédication apostolique? L'apostolat était-il un charisme et tolérait-il l'anarchie? Toute l'histoire primitive répond non. — L'erreur la plus grave de

M. Sohm est de supposer que le christianisme initial a été une âme sans corps. M. Harnack appuie sur cette erreur avec une justesse aiguë : Sohm, dit-il, peut professer sur cet article la foi qui lui plaira : quant à dire que l'Église de la première heure était ce qu'il imagine, non : qu'aurait été cette Église, ainsi dépouillée de tout élément terrestre, « sinon une idée pure, objet de la foi de chaque chrétien isolé de tous les autres » ? (*Entstehung*, p. 148). — Le lecteur qui voudra bien se reporter à mon livre (p. 174-175, 181-183), constatera que je n'ai pas critiqué plus sévèrement cette vue, classique jusqu'aujourd'hui dans la scolastique protestante, de la priorité de l'idée de l'Église invisible. Mais quelle valeur nouvelle cette critique prend sous la plume de M. Harnack ! L'Église invisible, écrit-il, n'est plus qu'un *numerus praedestinatorum et credentium*, dont les unités ne sont rien les unes pour les autres, sinon des lignes parallèles qui ne se rencontrent qu'à l'infini. Qui dit Église dit assemblée, assemblée des appelés et des élus, et cela implique « quelque chose de social, et quelque chose de social qui est déjà présentement réalisé sur terre, car au milieu du monde les appelés sont l'Église de Dieu, et en tant que tels ont commerce les uns avec les autres ». La parole du Christ : « Là où deux ou trois sont assemblés en mon nom Je suis au milieu d'eux », se retourne contre M. Sohm, puisqu'elle promet que le Christ sera là où il y aura une société concrète, fût-ce de deux ou trois de ses disciples : elle est une invitation à former de telles sociétés. Donc « pour qui porte le nom du Christ, s'associer n'est pas chose secondaire ou non essentielle par rapport à l'idée de l'Église, c'est chose requise par cette idée même qui ne se réalise que par le fait de s'associer » (*Entstehung*,

p. 149). L'Église est visible et sociale par essence.

Le christianisme primitif est une société visible, ai-je dit, et M. Harnack le dit comme nous. Cette société visible, de plus, possède dans son sein une autorité vivante : je dis autorité vivante, par opposition à autorité écrite. Cette autorité vivante, si l'on en croyait M. Sohm, ne serait qu'une évolution des charismes : les dons de l'Esprit se seraient transformés en « liturgies », au sens grec du mot, en « liturgies » locales permanentes, qui devinrent des charges à vie : la *Prima Clementis* révèle cette évolution. — Ici encore M. Harnack répond d'abord pour nous : la *Prima Clementis* marque un moment très instructif du développement hiérarchique, mais elle ne révèle « rien qui soit essentiellement nouveau » : elle ne se réclame pas d'un droit ecclésiastique humain, mais d'un droit divin, puisqu'elle déclare que la charge de l'ἐπισκοπή est à vie en vertu de la volonté divine et de la révélation divine. Mais la *Prima Clementis* ne diffère pas sur ce point du « décret des Apôtres » au chap. xv des Actes (*Entstehung*, p. 159). En réalité, conclut M. Harnack, « le droit divin ecclésiastique est aussi ancien que l'Église elle-même » (p. 161). — Je note cette concession, sans en exagérer la portée : ce droit divin que M. Harnack oppose à M. Sohm n'a sur le droit humain et contingent imaginé par M. Sohm que l'avantage de la priorité historique. M. Harnack le fait aussi ancien que l'Église, et il fait « l'Église » congénitale du christianisme primitif, c'est une grosse avance. Toutefois ce prétendu droit divin naît des besoins de la société visible qu'est le christianisme; il naît comme un élément légal et formel, postulé nécessairement par la vie chrétienne qui se propage et s'établit; il est divin pour cette raison unique que la re-

ligion nouvelle est une théocratie. Au total, M. Harnack n'est, pas plus que M. Sohm, partisan de l'organisme juridique qu'a requis la vie chrétienne, puisqu'il souscrit à cette proposition qu'il cite de M. Sohm : « Le désir de l'homme naturel est d'extérioriser la religion » (p. 177). L'homme naturel réclame une loi, une autorité, et il la crée en la réclamant : on voit là dans quel sens M. Harnack parle de droit divin[1].

Mais il faut retenir combien s'avère le fait que dès la première heure l'Église est une société réglée. Elle n'est pas réglée par une autorité abstraite; pas davantage par l'impératif des charismes, lesquels sont variables, obscurs, intermittents, toujours à vérifier, vite discrédités; pas davantage par un statut, élaboré spontanément, qui serait le produit de l'expérience de toutes les églises, car cette expérience n'aurait produit que l'universelle variété; mais par une autorité vivante, procédant on sait d'où, et qui seule explique l'unité et le crédit des institutions établies. La *Prima Clementis* dit ces choses clairement. Et qu'est donc le « Décret des Apôtres », sinon la plus

1. M. Harnack a écrit ailleurs : « La Réforme [du XVIe siècle] n'a pas seulement détruit la constitution ecclésiastique (*Kirchenverfassung*) du Moyen Age, elle n'a plus d'attache avec la *Kirchenverfassung* du second et du premier siècle ». Il ajoute : « Les peuples de l'Europe occidentale sont encore soit catholiques, soit protestants. *Tertium adhuc non datur.* L'alternative a plus de poids que toute la culture philosophique et scientifique du temps présent, ou que toutes ses applications techniques. Luther a créé cette alternative. Mais les peuples attendent cependant un *tertium genus Ecclesiae* pour y abriter leur vie supérieure ». *Entstehung*, p. 120. C'est bel et bien déclarer la faillite de la Réforme, dans ses prétentions historiques et religieuses, et en appeler à un modernisme indéfini. Je l'avais dit (éd. 1-4, p. XIII) quand j'écrivais ces lignes contre lesquelles M. Harnack a réclamé : « L'Église ainsi conçue historiquement, le protestantisme peut bien prétendre à être une idéologie moderne, il n'a en son essence rien de commun avec l'Église naissante ». Mais je ne veux pas insister sur ces considérations.

saisissante manifestation de cette autorité et de la légitimité dont elle se réclame?

La prérogative des apôtres est donc le nœud véritable de la question de l'origine de l'Église : par cette prérogative s'explique le fait initial que le christianisme est une société, et non une pure prédication, une société réglée et régie, et non une « anarchie charismatique » : par cette prérogative s'explique que la prédication de l'Évangile se soit fixée en une « règle de foi », en une « tradition apostolique », et que les autorités dans lesquelles s'est prolongée et continuée celle des apôtres aient été considérées comme une « succession apostolique ». Le second siècle en cela n'a pas créé des assertions dont il avait besoin : il n'a fait que prendre une conscience plus claire de ce dont ses « presbytres » gardaient le souvenir. Ce que M. Sohm prend pour une confusion initiale, et M. Harnack pour une logique initiale, nous le tenons pour une chose voulue. Aux lecteurs de prononcer laquelle de ces trois théories est la plus soumise aux faits.

Paris, 15 mars 1911.

La présente huitième édition (novembre 1921) diffère de la sixième par quelques retouches apportées p. 113, 125, 156, 172, 199, 251, 252, 267, 285, 290, 337, 338, 340, 346, 349, 350, 360, 440, 444, 447, 475, 483.

L'ÉGLISE NAISSANTE

ET LE

CATHOLICISME

CHAPITRE PREMIER

DISPERSION ET CHRÉTIENTÉ.

I

Le catholicisme primitif est à première vue pour l'historien une dispersion d'églises locales : son unité tient à l'identité de foi de toutes ces églises locales et à la solidarité tout ensemble spirituelle et sociale qui les lie les unes aux autres : considéré sous cet aspect, il semble qu'il y ait entre lui et le judaïsme du premier siècle de notre ère une analogie telle qu'on puisse concevoir ce judaïsme comme une Église préexistante.

Des critiques, qui répugnent à retrouver dans l'histoire de l'âge apostolique des éléments ecclésiastiques, ne sont pas hostiles à parler de « l'Église juive » : c'est un des thèmes du livre brillant de M. Bousset sur la religion du judaïsme à l'époque du Nou-

veau Testament[1]. M. Bousset en est, paraît-il, quelque peu revenu déjà. Mais comme il reste vrai que le christianisme s'est détaché du judaïsme, nous avons intérêt à examiner les traits qu'ils ont en commun ou qui les opposent, pour mieux voir quelle originalité est celle de l'Église réalisée dans le christianisme, quand nous aurons vu l'ébauche qu'on en croit trouver dans le judaïsme contemporain de l'Évangile.

*
* *

Les études critiques récentes ont mis dans tout son jour l'expansion géographique du judaïsme. Non seulement, en effet, les Juifs, à dater de la restauration Hasmonéenne (141-63), avaient judaïsé la Palestine, en annexant à la Judée l'Idumée, la Pérée, la Galilée : ils avaient, bien avant les Hasmonéens, pénétré partout dans le monde grec.

Cette dispersion du judaïsme dans les cités grecques, commencée au temps d'Alexandre, atteignit son apogée au temps de Jules César et d'Auguste : le règne d'Hérode en fut l'âge d'or. Il y eut des juiveries dans toutes les provinces romaines que baignaient la Méditerranée et la mer Noire. Il y en eut en Mésopotamie, en Arabie, en Babylonie, en Médie... Un poète juif, vers l'an 140 avant notre ère, a pu écrire de sa race ce vers emphatique, mais qui n'est pas mensonger : « La terre et la mer sont toutes pleines de toi[2] ! »

1. W. Bousset, *Die Religion des Judentums im Neutestamentlichen Zeitalter* (Berlin 1903). Cf. *Id.* deuxième édit. (1906), p. VII.

2. *Orac. Sibyll.* III, 271 : Πᾶσα δὲ γαῖα σέθεν πλήρης καὶ πᾶσα θάλασσα (éd. Geffcken, 1902, p. 62). Cf. P. Lagrange, *Le Messianisme chez les Juifs* (Paris 1909), p. 273-284.

Plusieurs fois on a dressé la statistique de cette expansion juive, en relevant les traces de l'existence des juiveries de la Dispersion, que révèlent les textes d'auteurs ou les textes épigraphiques [1]. Une observation s'en dégage, qui est que l'expansion du judaïsme ne coïncide pas exactement avec l'expansion première du christianisme. Les centres sont les mêmes, et comment en serait-il autrement? C'est Antioche, Damas, Smyrne, Éphèse, Thessalonique, Athènes, Corinthe, Alexandrie, Rome... Mais le christianisme ne pénétra pas d'abord dans des régions où pourtant déjà le judaïsme est établi, à Palmyre, à Nisibe, à Séleucie, à Ctésiphon, sur les bords de la mer Noire, dans l'intérieur et au sud de l'Égypte, dans l'Afrique romaine.

Une deuxième donnée est l'importance numérique des juiveries de la Dispersion, particulièrement en Syrie, en Égypte, dans les provinces d'Asie Mineure, à Rome. On calcule que, à l'époque de Philon, les Juifs étaient un septième de la population totale de l'Égypte : Philon évalue à un million le nombre des Juifs établis en Égypte. Sous Tibère, on déporta de Rome en Sardaigne, sous prétexte de les forcer au service militaire, 4.000 Juifs, ce qui permet d'évaluer que la juiverie de Rome comptait au moins 10.000 hommes, pour ne rien dire des femmes et des enfants. M. Harnack calcule que les Juifs représentaient environ 7 % de la population totale de l'empire romain au temps d'Auguste. Cette donnée numérique, bien conjecturale certes, aiderait à comprendre

1. E. SCHUERER, *Geschichte des jüdischen Volkes*, t. III[4], p. 2-70. Th. REINACH, art. « Judaei » du *Dictionnaire des antiquités gr. et rom.* de DAREMBERG et SAGLIO. A. HARNACK, *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, 2e édition (Leipzig 1906), t. I, p. 1-16.

la rapide expansion du christianisme dans l'Empire, si le christianisme s'était propagé exclusivement et aisément dans les juiveries. Mais il est sûr que, dès l'an 64, la législation impériale distinguait les chrétiens d'avec les Juifs, ce qui suffit à prouver que les chrétiens en masse n'étaient déjà plus Juifs de race, et ce qui prouve aussi que les Juifs étaient une population que sa race mettait à part.

Et, en effet, une troisième donnée assurée est que cette population juive était inassimilable aux populations au milieu desquelles elle s'établissait et se multipliait. Aman disait déjà à Assuérus : « Il y a dans toutes les provinces de ton royaume un peuple dispersé et vivant à part parmi les autres peuples, ayant des lois différentes de celles de tous les autres, et n'observant pas les lois du roi. Il n'est pas de l'intérêt du roi de le laisser en repos[1]. » La race était liée à une foi qui contribuait par ses rigoureuses obligations à l'isoler : interdiction de tout culte idolâtrique, « *gens contumelia numinum insignis* », disait Pline[2]; interdiction des mariages mixtes; interdiction pour le Juif de fréquenter les théâtres, les cirques, les gymnases, les thermes; interdiction de s'asseoir à la même table qu'un païen; interdiction du service militaire; aucun accès aux charges publiques. De véritables privilèges légaux assuraient aux Juifs la libre pratique de leur religion, leur permettaient de s'assembler dans leurs synagogues, d'avoir leurs juges à eux pour rendre la justice selon leur Loi, d'observer le sabbat, de pratiquer la circoncision[3] : mais ces pri-

1. *Esth.* III, 8.
2. *Hist. nat.* XIII, 4, 46.
3. Sur la condition légale du judaïsme, SCHUERER, t. III[4], p. 97-121. Cf. V. CHAPOT, *La province romaine proconsulaire d'Asie* (Paris 1904), p. 182-186.

vilèges contribuaient à leur isolement. L'antisémitisme enfin achevait de les exclure, car l'antisémitisme était déjà dans les mœurs, et il éclatait en sarcasmes, souvent en tueries ou en proscriptions. De toute façon, les Juifs, du fait de leur race, formaient une cité dans la cité. « Les Juifs, dit Strabon, ont en Égypte reçu des lieux d'habitation séparés dans la ville d'Alexandrie, un quartier considérable a été assigné à cette nation. A leur tête est placé un ethnarque qui administre les affaires de la nation, juge les litiges, surveille l'exécution des contrats et des règlements, absolument comme s'il était le chef d'une cité indépendante[1]. » Le mot *ethnos*, ou le mot *laos*, les Juifs le revendiqueront comme le nom officiel de leurs juiveries, à Smyrne, à Hiérapolis, par exemple, dans des inscriptions[2].

*
* *

Cette compénétration de la race par sa foi est un fait auquel M. Bousset ne paraît pas avoir donné sa vraie valeur. A ses yeux, en effet, les phénomènes qui symptomatisent la transformation du judaïsme en Église sont — la dissociation de la religion d'avec la vie nationale, — puis, le fait que cette dissociation n'a pas pour terme l'établissement du pur individualisme, mais l'apparition de formes communautaires qui sont religieuses, sans être nationales, — enfin, le fait que

1. STRABON cité par Josèphe, *Antiq.* XIV, 7, 2. Th. REINACH, *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme* (Paris 1895), p. 92. Voyez dans le papyrus d'Alexandrie publié par Brunet de Presles les Juifs d'Alexandrie se plaignant devant un empereur romain (Commode? 181?) qu'on ait maltraité leur « roi ». Ce roi des Juifs n'est qu'un ethnarque. REINACH, p. 226.
2. SCHUERER, t. III[4], p. 11 et 17.

ces formations communautaires débordent les frontières de la nation. « C'est seulement quand ces trois symptômes apparaissent, qu'on a le droit de parler d'une tendance à la formation en Église [1]. »

Il y a là, ce semble, une confusion. Les Juifs ont eu l'autonomie politique tant bien que mal au temps des Hasmonéens, cette autonomie consistant pour eux à être gouvernés par des princes de leur sang et de leur foi. Ils concevaient dans ces termes la légitimité politique. Mais la vie nationale ne tenait pas à cette condition. Car, et c'est une observation de l'historien Josèphe [2], le peuple juif avait cette originalité que sa constitution nationale n'était ni monarchique, ni oligarchique, ni démocratique, mais théocratique. Nous devons ajouter que cette théocratie n'avait pas besoin d'être exercée par un prince, fût-il de la plus authentique lignée de David, ni par un sacerdoce constitué et traditionnel : la Loi était seule souveraine et exerçait seule la souveraineté de Dieu. Et parce que, les défections individuelles mises à part, rien au monde ne pouvait détacher un Juif de la Loi de Dieu, et que cette Loi réglait dans le dernier détail sa vie privée, sociale, religieuse, il n'y avait pas de dissociation possible de la religion et de la vie nationale, où que cette vie émigrât [3].

Si le Juif a si facilement émigré, si, une fois émigré, il s'est si vite établi et multiplié, sans être jamais absorbé par les populations ambiantes, la raison en est que, renonçant à toute existence politique, il trouvait partout ce qu'il cherchait, la possi-

1. BOUSSET, *Religion des Judentums*[1], p. 55. HARNACK, *Dogmengeschichte*, t. I[4] (1909), p. 50 et suiv.
2. *Apion*. II, 164-165. BOUSSET, p. 71.
3. Sur la souveraineté de la Loi, SCHUERER, t. II[4], p. 364-372. Sur la piété envers la Loi, BOUSSET, p. 87-91.

bilité de vivre sa vie nationale, c'est-à-dire la vie conforme aux institutions données par Dieu à son peuple.

Au contraire des Grecs, les Juifs étaient bien le peuple le moins exposé à l'individualisme. Plus leur religion les isolait des peuples au milieu desquels ils vivaient, plus elle les solidarisait entre eux : « *Quia apud ipsos fides obstinata,* écrit Tacite, *misericordia in promptu, sed adversus omnes alios hostile odium*[1]. » Partout honnis ou menacés, ils s'agglméraient dans des quartiers à eux pour se mieux défendre et secourir. Ils avaient leurs synagogues pour se réunir chaque sabbat. Ils avaient leurs cimetières où s'enterrer côte à côte.

Ainsi s'étaient imposées à eux des institutions communautaires non prévues par la Loi. On a grand'raison de parler à ce propos du service des synagogues, — toute synagogue s'appelait aussi « prière » (προσευχή), — service de prière et service d'enseignement, institution tardive, puisqu'elle remontait seulement au second siècle avant notre ère, mais institution sans laquelle il n'existait pas de juiverie, aussi bien en Palestine que dans la Dispersion. Chaque synagogue avait à sa tête un prévôt (ἀρχισυνάγωγος), pour présider à la prière, à la lecture, au ministère de la parole, présidence sans rien d'un sacerdoce. Le synagogarque était assisté d'un serviteur ou *ḥazan*, dont le service était tout matériel. Le synagogarque n'avait cure que de l'office religieux, il n'était pas le chef de la juiverie. Il y avait en chaque juiverie comme deux existences, l'une religieuse, l'autre sociale : elles se compé-

1. Tacit. *Histor.* v, 5. Rapprochez le texte de Philostrate, dans la vie d'Apollonius de Tyane, v, 33 (Reinach, p. 176), et celui de Quintilien, *Inst. orat.* iii, 7 (Reinach, p. 284).

nétraient assez pour que le terme de synagogue fût interchangeable avec celui de nation (ἔθνος, κατοικία). Chaque synagogue se doublait donc d'une assemblée délibérante des anciens (πρεσβύτεροι). Notables investis de ce mandat par la communauté elle-même, ils formaient un conseil d'administration temporelle et de judicature : ils étaient les archontes de la juiverie (ἄρχοντες, γέροντες). Dans les grandes cités comme Rome (Alexandrie semble avoir eu une organisation exceptionnelle), les synagogues étaient nombreuses, mais chacune formait une juiverie distincte, avec sa gérousie, son gérousiarque, ses archontes[1]. Ces institutions étaient imitées des institutions communales des cités grecques. Ensemble, synagogue et gérousie étaient des institutions inséparables, issues des conditions de la vie juive dans la Dispersion, et c'étaient des institutions à la fois religieuses et nationales.

*
* *

Du jour où il s'était répandu au milieu de la civilisation hellénique, et notamment à Alexandrie, le judaïsme avait été entraîné, pour se défendre et pour se faire une place, à se présenter comme une raison (σοφία)[2]. La sagesse juive avait pour elle d'être plus ancienne qu'aucune autre. Les synchronismes de l'histoire grecque et de l'histoire juive fondaient pour la première fois l'histoire universelle, et dans cette histoire universelle tout relevait l'antiquité prodigieuse du peuple juif et son rôle dans les origines de la civilisation. Les contradictions de la philosophie grecque, les insanités du paganisme grec, mettaient en singu

1. Schuerer, t. III[4], p. 81-91.
2. Bousset, p. 74.

lière valeur l'unité, la pureté, la solidité de la foi juive, qui dans son contenu essentiel, — son monothéisme et son éthique, — pouvait prétendre à être la sagesse native et normale de l'humanité. Au juger des Grecs non prévenus, les Juifs étaient une « race de philosophes [1] ».

Un mouvement de pensée juive, — bien différente du pharisaïsme hiérosolymite, — travailla pendant trois siècles à cette hellénisation, à cette universalisation du judaïsme [2]. La Bible hébraïque, jusque-là fermée et inaccessible aux Grecs, fut traduite en grec, au IIIe siècle, grande nouveauté haïe des Juifs zélotes, et que la légende du pseudo-Aristée ne réussit pas à consacrer à leurs yeux. Mais quelle source inouïe pour les Grecs! Les exégètes juifs hellénistes rivalisèrent à l'exploiter en l'interprétant : au IIe siècle, l'alexandrin Aristobule, exégète et philosophe, mit en circulation l'idée que les maîtres de la pensée grecque, Héraclite, Pythagore, et les autres, n'étaient que des disciples de Moïse. Clément d'Alexandrie ne sera que trop épris de cette idée! Ce fut là, a dit M. Bousset, le dogme fondamental du judaïsme hellénisé. Pour le mieux établir, on attribua à Orphée, à Homère, à Hésiode, à Pindare, à Eschyle, à Sophocle, à Euripide... des textes apocryphes ou frelatés qui les accordaient avec Moïse, pour la plus grande gloire du judaïsme. L'allégorisme, appliqué aux récits bibliques, achevait l'hellénisation. Ceux qui restent attachés au sens littéral sont des

1. REINACH, p. 8, texte de Porphyre citant Théophraste (IIIe siècle av. J.-C.); p. 40, texte de Hermippos de Smyrne (même siècle). Cf. Varron cité par S. Augustin, *Civ. Dei*, IV, 31 (REINACH, p. 242). Voyez ORIGEN. *Contra Celsum*, IV, 51.

2. SCHUERER, t. III[4], p. 420 et suiv. P. WENDLAND, *Die hellenistich-römische Kultur* (Tübingen 1907), p. 109 et suiv.

μικροπολῖται, les petites patries étant faiseuses de mythes : les Juifs allégoristes, comme les stoïciens, sont des citoyens du monde. « Ce dernier mot résume le dessein de Philon dans l'emploi de la méthode allégorique : c'est l'universalisation de la Loi juive[1]. » Philon qui est contemporain de Jésus, Philon qui est encyclopédiste, représente au mieux ce nouveau judaïsme.

On aurait tort de rattacher à cette hellénisation une tendance plus profonde du judaïsme, qui serait la tendance à réduire de plus en plus la part du culte. Il est sûr que le culte monopolisé par le temple perdait de jour en jour de son attrait, le service religieux en chaque synagogue devenant l'aliment véritable de la piété juive. Toutefois l'hellénisation n'y était pour rien, car cette piété sans autels était en réaction contre l'esprit grec : elle avait son origine dans les conditions historiques subies au temps où le temple était en ruines, dans le fait même de la Dispersion, et aussi dans le sentiment très ancien et très religieux que la miséricorde vaut mieux qu'un sacrifice. L'impopularité du sacerdoce hiérosolymite n'était pas davantage la conséquence de l'hellénisation, mais la réaction du pharisaïsme et de ses ressentiments politiques et doctrinaires envers les Sadducéens qui détenaient le sacerdoce. Par contre, si le temple et le sacerdoce tendaient à s'effacer, et purent bientôt disparaître sans que le judaïsme fût bouleversé dans sa foi, les obligations personnelles prescrites par la Loi, telle la circoncision, gardaient toute leur force, et l'hellénisation ne les entamait pas, alors même qu'elle leur cherchait un sens allégorique[2]. L'hellénisation par là montre

1. E. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie* (Paris 1908), p. 65.
2. Bousset, p. 110.

bien ce qu'elle est, une philosophie de la religion dans la religion elle-même.

Le judaïsme pharisien entendait être en possession de la clé de la science et de la chaire de Moïse : c'était là une tradition qui, d'anneau en anneau, se rattachait à Moïse lui-même, par Josué, par les Anciens, par les Prophètes, par la Grande Synagogue et ses derniers représentants, dont était Simon le Juste, et son disciple Antigone de Socho, et plus tard Hillel et Schammaï, et ainsi de suite. Le rabbinisme était là tout formé. Il était une tradition, une tradition sans spéculation, sans critique, sans acquêt, et autant dire sans vie, mais non sans une autorité imposante, respectable, et à laquelle nul ne songeait à se soustraire, tant il en pouvait coûter aux indociles [1] !

Le judaïsme hellénisé n'a rien connu de semblable, et, s'il y eut là aussi une théologie, des théologiens, et une littérature théologique, cette théologie n'avait pas, comme en Palestine, de caractère autoritaire : elle était, au contraire, quelque chose de privé et ne se différenciait pas, à cet égard, de la philosophie populaire des Grecs : elle était quelque chose de spontané, produit par le besoin de se définir en présence de l'hellénisme : elle était une apologétique, et ces apologistes étaient devenus les maîtres intellectuels de la Dispersion sans avoir été investis de rien sinon de la confiance de l'opinion. Aristobule et Philon ne sont pas comparables, de ce point de

1. Voyez la prière contre les hérétiques, le *Birkath ha-Minim*, dans le *Schmone Esre* ou prière journalière des Juifs pieux, dont la rédaction peut remonter à l'an 80-100. SCHUERER, t. II⁴, p. 539. LAGRANGE, *Messianisme*, p. 294. Sur les hérétiques de la Synagogue, M. FRIEDLAENDER, *Synagoge und Kirche in ihren Anfaengen* (Berlin 1908), p. 64-78, et mieux H. STRACK, *Jesus, die Haeretiker und die Christen nach den aeltesten jüdischen Angaben* (Leipzig 1910), p. 47-76.

vue, à Hillel et à Schammaï, moins encore à Méliton ou à saint Irénée : tout au plus les comparerions-nous à saint Justin, qui est un philosophe et un laïque.

On peut donc croire que l'hellénisation a été, dans le judaïsme, un courant intellectuel induit par la civilisation hellénique, mais ce courant n'a pas constitué de schisme à part de la vie nationale et religieuse des Juifs de la Dispersion.

*
* *

Reste le prosélytisme : ne constitue-t-il pas, au contraire, une façon d'être juif à part de la vie juive nationale?

Le prosélytisme, c'est-à-dire la clientèle des Gentils convertis à la foi juive, a été, à l'époque la plus prospère de la Dispersion, un élément considérable en chaque juiverie. Le Juif, en effet, n'avait qu'à lire les prophètes pour se persuader qu'il possédait dans sa Loi la lumière qui devait éclairer la gentilité. Pénétré qu'il était de la supériorité de sa Loi, c'était faire reconnaître cette supériorité que de convertir un Grec au judaïsme. Pharisiens et hellénistes rivalisaient donc dans cette propagande. « Toi qui portes le nom de Juif, qui sais discerner ce qu'il y a de meilleur, instruit que tu es par la Loi; toi qui te flattes d'être le guide des aveugles, la lumière de ceux qui sont dans les ténèbres, le docteur des ignorants, le maître des enfants, ayant dans la Loi la règle de la science et de la vérité; toi qui enseignes les autres, tu ne t'enseignes pas toi-même!... Toi qui as les idoles en abomination, tu profanes le temple! Toi qui te fais une gloire d'avoir une Loi, tu déshonores Dieu en la transgressant[1]! »

1. *Rom.* II, 17-23.

Sans égaler le nombre des initiés au culte d'Isis ou de Mithra, le nombre des prosélytes était très grand. Les prosélytes, il est vrai, étaient une clientèle flottante, car, au témoignage de Josèphe lui-même, beaucoup ne persévéraient pas. Mais il y en avait dans toutes les synagogues. Quand saint Paul, à Antioche de Pisidie, appelle ses auditeurs : « Enfants d'Israël et vous qui craignez Dieu », n'oublions pas que ces φοβούμενοι θεόν sont des prosélytes[1]. L'auteur des Actes leur donne aussi le nom de σεβόμενοι [τὸν θεόν], qui est synonyme, et que l'on retrouve maintes fois dans l'épigraphie[2].

A vrai dire, ces païens convertis à la crainte de Iahve, n'étaient pas rigoureusement des prosélytes qui, eux, au sens rabbinique du mot, étaient les païens qui avaient accepté la circoncision et observaient la Loi strictement. Les prosélytes de la stricte observance étaient, croit-on, en très petit nombre. En fait, ils étaient incorporés au peuple juif. « Je déclare à tout homme qui se fait circoncire, qu'il est tenu d'accomplir la Loi entière », dira saint Paul aux Galates[3]. Les convertis, circoncis et pratiquants, sont les « prosélytes de la justice », les seuls vrais prosélytes, les seuls introduits « sous les ailes de la Schechina »[4] !

Pour être incorporés au peuple d'Israël, ces prosé-

1. Joseph. *Apion.* II, 10. *Act.* XIII, 16, 26, 43, 50. *Act.* X, 2, 22; XVI, 14, XVII, 4, 17; XVIII, 7. Cf. A. Deissmann, *Licht vom Osten* (Tübingen 1908), p. 326.

2. Schuerer, t. III⁴, p. 164 et 174. Voyez aussi I. Lévi, « Le prosélytisme juif » dans la *Revue des études juives*, t. L (1905) et t. LI (1906).

3. *Gal.* I, 3. M. Schuerer, t. III⁴, p. 177, combat l'opinion qui identifie les σεβόμενοι avec les « prosélytes de la porte ». Les « prosélytes de la porte », en effet, sont les païens qui habitent sur le territoire d'Israël et qui ont à observer les commandements qui concernent l'humanité non juive. L'expression « prosélytes de la porte », du reste, apparaît seulement au XIIIe siècle dans la littérature rabbinique.

4. B. Meinertz, *Jesus und die Heidenmission* (Münster 1908), p. 42-43.

lytes devaient se soumettre à la circoncision, offrir un sacrifice au temple, passer par une sorte de baptême. Il va de soi que la circoncision ne s'entend que des hommes, et que l'on ne parla plus de sacrifice quand le temple eut été détruit. Mais qu'était-ce que ce baptême[1] ?

Il faut avouer que les textes qui nous en instruisent sont d'un médiocre aloi et bien peu détaillés. M. Seeberg met en ligne une description de l'initiation du prosélyte prise au traité *Jebamoth* du Talmud, lequel ne date au plus tôt que du IIIe siècle de notre ère. Il met en ligne une autre description prise dans le traité *Gerim*, et qui remonterait à la seconde moitié du second siècle. Ces deux descriptions sont concordantes : on y voit le candidat interrogé sur la condition de juif qu'il va embrasser : quand il a répondu, il est circoncis : puis aussitôt il passe par un bain, que le traité *Gerim* appelle « bain de purification lévitique » ou « bain de purification ». Dans le traité *Jebamoth* sont rapportées deux réponses de R. Eliézer et R. Josua, deux rabbins des environs de l'an 100 de notre ère. Le premier disait : « Un prosélyte, qui est circoncis, mais non baptisé, est déjà un prosélyte, car nous savons de nos pères, qu'ils étaient circoncis, mais non qu'ils étaient baptisés. » Le second disait : « Qui est baptisé, mais non circoncis, est déjà un prosélyte, car nous savons de nos mères, qu'elles sont baptisées, mais non circoncises. » Les sages concluent : « Un baptisé qui n'est pas circoncis

1. Sur le baptême que conférait saint Jean-Baptiste, Origène écrit : « Christus a Ioanne baptizatus refertur, non eo baptismate quod in Christo est, sed eo quod in lege est. » *Comment. in Rom.* v, 8. Les ablutions pratiquées par les Juifs portaient aussi le nom de « baptême ». Voyez Luc, XI, 38, et GRENFELL-HUNT, *Fragment of an uncanonical Gospel* (Oxford 1908), p. 15-17.

et un circoncis qui n'est pas baptisé, n'est pas un prosélyte, tant qu'il n'est pas circoncis et baptisé[1]. »

Ces maximes de R. Eliézer et de R. Josua font entendre que le « baptême » n'est pas une institution fort ancienne, puisque R. Eliézer allègue que ses « pères » n'étaient que circoncis. La solution donnée par les « Sages » est une solution de conciliation, un compromis entre la pratique du baptême et le rejet du baptême. Ne semble-t-il pas que la controverse sur la nécessité du baptême soit contemporaine de R. Eliézer et de R. Josua, c'est-à-dire contemporaine de l'an 100 environ? Un fait capital est le silence de Philon et de Josèphe[2] : le baptême n'avait donc pas de leur temps l'importance qu'il dut peut-être ensuite à la concurrence chrétienne et mithriaque.

En réalité, un païen ne devenait juif que par la circoncision[3]. Mais pour quiconque recevait la circoncision, fût-on né de parents juifs, il y avait une impureté légale à avoir été incirconcis. On cite une réponse rabbinique[4] au cas que voici : un païen, qui a été circoncis la veille de Pâques, peut-il manger la pâque le lendemain ? Oui, répond l'école de Schammaï : il prend le bain et il mange la pâque. Non, répond

1. A. Seeberg, *Das Evangelium Christi* (Leipzig 1905), p. 98-101. Schuerer, t. III[4], p. 181 et suiv. W. Brandt, *Die jüdischen Baptismen* (Giessen 1910), p. 57-62.

2. On cite un texte d'Arrien (vers 150). *Dissertat. Epicteti*, II, 9 (Reinach, p. 155) : ὅταν δ' ἀναλάβῃ τὸ πάθος τὸ τοῦ βεβαμμένου καὶ ᾑρημένου, τότε καὶ ἔστι τῷ ὄντι καὶ καλεῖται Ἰουδαῖος. « C'est seulement quand il prend les sentiments du *baptisé* et de *l'élu*, qu'il est réellement juif et qu'on l'appelle ainsi. » Reinach note que le sens exact de cette phrase est controversé, et il incline à croire qu'il y a là une confusion entre les juifs et les chrétiens. — On cite encore sur le baptême juif un vers des *Oracula sibyllina* (IV, 165), qui semble bien vague. Encore plus vague l'allusion de l'épître de Barnabé (XI, 1).

3. Iustin. *Dialog.* VIII, 4. Cf. le fragment de Pétrone (contemporain de Néron) reproduit par Reinach, p. 266.

4. Schuerer, t. III[4], p. 183, note.

l'école de Hillel, car un homme qui sort de l'incirconcision est comme un homme qui sort d'un tombeau, ce qui revient à dire qu'il est impur pendant sept jours (*Num.* XIX, 16). Un païen était impur aux yeux du juif : il devait donc, après avoir reçu la circoncision, être purifié de l'impureté de son incirconcision passée.

Si donc ces prosélytes, devenus juifs et juifs rigoureusement pratiquants, ces prosélytes de la justice, sont incorporés au peuple juif et ne se distinguent plus de lui ; nous ne dirons pas que, avec eux, nous avons une Église, puisque nous n'avons encore et toujours qu'un peuple.

***

Aurons-nous un commencement d'Église avec les prosélytes au sens large, qui ne sont pas circoncis et ne pratiquent pas strictement la Loi ?

Ici, l'hellénisation aidait puissamment la propagande juive, en présentant le judaïsme comme une sagesse plus antique qu'aucune autre, en faisant bon marché du culte et du rituel, en présentant la foi juive dans son essence, le monothéisme et la justice morale. Le grec religieux trouvait là une justification de ses révoltes contre la mythologie et le polythéisme : « *Iudaei mente sola unumque numen intellegunt... Igitur nulla simulacra urbibus suis nedum templis sistunt : non regibus haec adulatio, non Caesaribus honor* [1]. » Le judaïsme, à s'en tenir à cette essence, donnait plus que la philosophie, puisqu'il était philosophique sans cesser d'être une

1. Tacit. *Hist.* V, 5.

religion. Il avait l'attrait d'une négation en étant une foi positive. On a rapproché le judaïsme des cultes orientaux, tels celui d'Isis, celui de Sabazios, celui de Mithra, qui eurent tant d'adeptes dans le monde grec et romain, mais la comparaison n'est pas très juste : il serait plus vrai de dire que le judaïsme était une réaction contre ces cultes licencieux et mythologiques, contre ces cultes pleins de cérémonies et de pompes qui parlaient aux sens. Le judaïsme, conçu et présenté comme il l'était par ses apologistes hellénistes, était bien plus près de ressembler au stoïcisme, mais à un stoïcisme pénétré de l'idée de Dieu et astreint à quelques observances sans lesquelles il n'y a pas de religion extérieure.

L'historien Josèphe assure que partout, aussi bien dans les cités grecques que chez les barbares, le repos du sabbat trouvait des adeptes pour l'observer : autant en dit-il des jeûnes et des préceptes concernant la nourriture [1]. Saint Augustin cite un texte de Sénèque où est exprimée cette pénétration des milieux païens par les mœurs juives : « *Cum interim usque eo sceleratissimae gentis consuetudo convaluit, ut per omnes iam terras recepta sit, victi victoribus leges dederunt... Illi tamen causas ritus sui noverunt : maior pars populi facit quod cur faciat ignorat* [2]. » On pourrait dire que dans la pensée, soit de Josèphe, soit de Sénèque, il n'est question que d'une infiltration des milieux grecs, barbares ou romains, par les mœurs juives. Nous cherchons, au contraire, une adhésion réelle au judaïsme, pour caractériser ce prosélytisme large.

1. IOSEPH. *Apion.* II, 282. Cf. les textes de Tibulle et d'Ovide cités par REINACH, p. 247-249.
2. SENEC. *ap.* AUGUSTIN. *Civ. Dei*, VI, 11 (REINACH, p. 262). Cf. TERTULL. *Ad nation.* I, 13.

Juvénal nous en présente un cas, le cas d'un Romain qui observe le sabbat et s'abstient de manger du porc : ce Romain est un φοβούμενος τὸν θεόν, de là le nom de *metuens* que lui applique Juvénal. Mais le fils de ce *metuens* embrasse le judaïsme : il se fait circoncire, il répudie les mœurs romaines, il ne connaît plus d'autre loi que celle des Juifs, il hait quiconque n'est pas juif.

Non monstrare vias eadem nisi sacra colenti!

Celui-là est un vrai prosélyte de la justice, dûment incorporé au peuple juif, tandis que le père n'était encore que vaguement juif [1]. — Pareil contraste apparaît dans l'histoire de la conversion du roi d'Adiabène, Izate [2]. Sur la prédication d'un marchand juif, nommé Ananie, Izate se convertit à la foi juive et demande la circoncision. Mais Ananie lui représente que l'observation des commandements de Dieu importe plus que la circoncision, et qu'on peut être fort bon juif sans cette cérémonie. Quelque temps après, un Juif de Galilée, nommé Éléazar, ayant trouvé le roi qui lisait le Pentateuque, lui montra, par les textes, qu'il ne pouvait pas observer la Loi sans être circoncis. Izate se laissa persuader et circoncire. — A Césarée, Corneille est un centurion de la cohorte *Italica*, il n'est donc point juif puisqu'il est militaire. Mais il est « pieux et craignant Dieu (εὐσεβὴς καὶ φοβούμενος τὸν θεόν), ainsi que toute sa maison, et il fait beaucoup d'aumônes au peuple et prie Dieu sans cesse ». Il est « juste et craignant Dieu (δίκαιος καὶ φοβούμενος τὸν θεόν), et estimé de tout le peuple des juifs » de Césarée (τοῦ ἔθνους τῶν Ἰουδαίων). Pour recevoir la visite de l'apôtre Pierre, il invite « sa famille et ses amis in-

1. IUVENAL. *Sat.* XVI, 99-106 (REINACH, p. 292-293).
2. IOSEPH. *Antiq.* XX, 2, 4. SCHUERER, t. III[4], p. 169. LAGRANGE, p. 280.

times »[1]. Quand Pierre reviendra à Jérusalem, on lui reprochera vivement d'être entré chez un homme étranger au peuple et impur : « Tu es entré chez des hommes incirconcis et tu as mangé avec eux[2] ! »

Voilà trois cas très caractéristiques du prosélytisme large, par opposition au prosélytisme de la justice : le prosélyte au sens large n'est pas circoncis et n'observe pas la Loi dans sa rigueur, mais il fait profession de monothéisme, mais il est pieux, c'est-à-dire qu'il répudie le paganisme, mais il pratique les préceptes moraux de la Loi, et observe quelques-unes de ses prohibitions : cependant, si grande que soit la bonne volonté qu'il a pour les Juifs et que les Juifs lui rendent, il reste un étranger et un impur. Cette sorte d'interdit ne cesse que le jour où il accepte la circoncision et toute la Loi.

Ferons-nous de cette clientèle indécise et, en dernière analyse, non reconnue par le judaïsme, une société spirituelle, une Église ? Cette foule touchante, que le judaïsme authentique tient pour impure et étrangère, l'identifierons-nous avec le judaïsme et lui donnerons-nous le nom d'Église juive ? Ce serait un abus de mots.

*
* *

La vérité est donc, semble-t-il bien, que le judaïsme historique, celui que les pharisiens représentaient au mieux, était fondé sur l'idée de peuple et l'idée de Loi : on était ou on n'était pas enfant d'Abraham, on observait ou on n'observait pas la Loi de Dieu, toute la Loi.

Le judaïsme hellénisé eut l'intuition d'un universa-

1. *Act.* x, 2, 22, 24.
2. *Act.* xi, 3. Rapprocher Sueton. *Domitian.* 12 (Reinach, p. 333).

lisme religieux, mais il le conçut moins comme une foi réformée, que comme une apologie de la foi traditionnelle, un argument pour forcer le respect des Grecs. On l'a dit avec justesse, le judaïsme hellénisé défendait sa religion au moyen de l'hellénisme, tandis que le pharisaïsme la défendait contre l'hellénisme. Le judaïsme hellénisé n'a pas élargi l'idée du peuple de Dieu, pas plus que restreint le rôle de la Loi. Le prosélytisme, enfin, fut une application de cette apologétique, mais, comme elle, il concluait à la circoncision. Quiconque n'aboutissait pas là, était un *allophyle*, un impur, car le peuple de Dieu et sa Loi étaient au-dessus de tout.

Le prosélytisme ne devait guère survivre à la ruine de Jérusalem. Le souvenir qui en subsista dans la tradition talmudique ressemble à celui que les intransigeants gardent des tentatives libérales, qu'ils ont redouté un temps de voir réussir. R. Helbo, un rabbin palestinien du IIIe siècle, écrira : « Les prosélytes sont aussi pénibles pour Israël que la lèpre pour l'épiderme [1]. » L'opinion de Helbo n'est pas isolée.

Mais que cette clientèle de prosélytes, qui étaient attirés vers le judaïsme par sa théodicée et par sa morale, ait été un milieu — sans que ce fût le seul — préparé à comprendre l'Église, on n'en doit pas douter. L'exclusivisme puritain du judaïsme a rendu l'Église plus désirable, précisément en ce qu'il n'était pas lui-même une Église.

1. Lévi, t. LI, p. 4 et 5.

II

Tacite a ramassé en quelques lignes l'histoire des origines du christianisme : « *Auctor nominis eius Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio adfectus erat; repressaque in praesens exitiabilis superstitio rursum erumpebat, non modo per Iudaeam originem eius mali, sed per Urbem etiam, quo cuncta undique atrocia aut pudenda confluunt celebranturque* »[1]. Christus, de qui est venu aux Chrétiens leur nom, fut livré au supplice, sous Tibère, par le procurateur Pontius Pilatus. Réprimée alors, cette exécrable superstition se débordait de nouveau — vers l'an 64, sous Néron, — non seulement dans la Judée où elle avait sa source, mais dans Rome même, où tout ce que le monde produit d'horrible et d'infâme afflue et trouve des adeptes.

On ne peut pas prendre en rigueur les termes de l'exposé de Tacite, toujours suspect de composition et de mise en scène, en grand artiste qu'il est. Il présente ici les choses comme si, de la mort du Christ à l'incendie de Rome en 64, le christianisme avait passé par une phase prolongée d'écrasement, et comme s'il avait peu avant 64 passé à une phase soudaine d'expansion, non seulement en Judée, mais

1. Tacit. *Annal.* xv, 44.

encore à Rome[1]. L'expansion du christianisme ne s'est pas produite ainsi à l'improviste. Mais ce qui est vrai, c'est que le christianisme est, vers 64, apparu comme distinct du judaïsme.

La législation romaine ne connaissait pas la liberté des cultes. Tertullien parle d'une vieille loi, « *vetus decretum* », qui interdisait à l'empereur de consacrer aucun Dieu sans l'approbation préalable du Sénat[2]. Tertullien fait peut-être allusion à la loi citée par Cicéron : « *Separatim nemo habessit deos, neve novos sive advenas nisi publice adscitos privatim colunto* »[3]. L'interdiction donc atteignait jusqu'au culte domestique. La tolérance pratique était grande, moins par irréligion que par crainte d'irriter des dieux inconnus en sévissant contre leurs adeptes. Mais le christianisme, précisément parce qu'il fut considéré par les païens comme un athéisme [4], ne pouvait compter sur cette tolérance. La profession chrétienne fut longtemps un risque héroïque, autant qu'un acte de foi, et l'on ne comprend pas le caractère du christianisme des trois premiers siècles, si on ne l'envisage pas comme une exhortation au martyre[5]. Mais, avant l'an 64, il se propagea sous la protection des lois qui protégeaient le judaïsme, avec qui on le confondait jusque-là.

En preuve de la confusion primitive du judaïsme et du christianisme, on peut citer un fait rapporté par Suétone, dans sa *Vita Claudii*, en ces quelques mots : « *Iudaeos impulsore Chresto adsidue tumultuantes*

1. Cf. TERTULL. *Adv. Praxean*, 1 : « [Praxeas] aliquamdiu per hypocrisin subdola vivacitate latitavit, et nunc denuo erupit. »

2. TERTULL. *Apolog.* 5.

3. CIC. *De leg.* II, 8.

4. *Martyr. Polycarp.* 9, les chrétiens conspués au cri de : Enlevez les athées!

5. HARNACK, *Mission*, t. I, p. 404.

Roma expulit[1]. » L'assertion de Suétone est confirmée par les Actes des Apôtres (XVIII, 2). Saint Paul, quittant Athènes, arrive à Corinthe, et là « il rencontre un juif nommé Aquila, originaire du Pont, qui venait d'arriver d'Italie avec Priscilla sa femme : *car Claude avait par un édit chassé les Juifs de Rome* ». Cette expulsion des Juifs de Rome peut dater de 51 ou 52. L'assertion de Suétone n'est obscure que dans la mention de ce provocateur nommé Chrestus. On a proposé de prendre ces mots au pied de la lettre, et on a supposé qu'en effet un personnage du nom de Chrestus, ce nom étant assez commun parmi les esclaves ou les affranchis, avait pu occasionner quelque émeute parmi les Juifs ses coreligionnaires[2]. On a pensé aussi que Suétone avait pu commettre une confusion, et écrire *Chrestus* pour *Christus* : Tertullien reproche, en effet, aux Romains de prononcer fautivement *Chrestianus*[3]. Des controverses auraient éclaté au sein des juiveries de Rome sur « l'auteur du nom » chrétien, comme les Actes nous en montrent éclatant dans toutes les juiveries où le christianisme est apporté[4].

Si donc, comme il est généralement admis, les juiveries de Rome furent troublées profondément par

1. SUETON. *Claud.* 25.

2. REINACH, *Textes*, p. 329. Sans doute Χρηστός n'est pas rare dans l'onomastique grecque. Mais, si c'était ici le nom d'un personnage obscur, Suétone aurait vraisemblablement écrit « impulsore Chresto quodam », ou mieux encore tu ce nom sans intérêt. Cf. *Phili.* I, 15-18 : τὸν Χριστὸν κηρύσσουσιν..., Χριστὸς καταγγέλλεται. — Le jeu de mot Χριστός = Χρηστός se retrouve chez JUSTIN. *Apol.* IV, 1 et 5 ; THEOPHIL. *Autolyc.* I, 1 ; peut-être I *Pet.* II, 2-3.

3. TERTULL. *Apol.* 3 : « ... perperam Chrestianus pronuntiatur a vobis, nam nec nominis certa est notitia penes vos... » Dans le texte de Tacite, *quos vulgus christianos adpellabat*, une révision récente des manuscrits a montré qu'il faut lire *chrestianos* (HARNACK, *Mission*, t. I, p. 348). Tacite a voulu dire que le vulgaire disait *chrestiani*, tandis qu'en fait le fondateur de la secte s'appelait *Christus*

4. *Act.* XXV, 19.

l'introduction du christianisme, *impulsore Chresto*, le fait que Claude rétablit l'ordre en expulsant les Juifs de Rome — et les chrétiens avec eux, témoin Aquila et Priscilla, — prouve que la police romaine ne distinguait pas encore les chrétiens des Juifs, ou ne voulait pas connaître ce qui les séparait. C'est ainsi qu'à Corinthe, vers le même temps ou bien peu après, saint Paul étant traîné par le synagogarque et les Juifs zélotes devant le proconsul, — Annaeus Novatus Gallio, frère de Sénèque, — et le proconsul entendant le synagogarque accuser Paul d'être un renégat de la Loi : « Juifs, dit le proconsul, puisqu'il s'agit de votre Loi, voyez vous-mêmes, je ne veux pas être juge de ces affaires [1] ».

Au contraire, dix ans plus tard, la séparation des Juifs d'avec les chrétiens était acquise. Ce qui tendrait à prouver que la clientèle du christianisme était pour la plus grande part désormais non juive de naissance, et que, par ailleurs, les Juifs eux-mêmes, non contents de faire lever la sentence d'expulsion qui les avait frappés à Rome sous Claude, avaient pu profiter de la faveur dont ils jouissaient auprès de Néron, pour prévenir le retour d'une confusion dont ils avaient durement pâti. Les événements de 64 établissent, en effet, que cette confusion était dissipée.

Le 19 juillet 64, un incendie se déclara dans les entours du grand cirque, à Rome : en six jours et sept nuits, le feu dévora le Vélabre, le Forum, une partie du Palatin. Il se ralluma à l'autre extrémité de Rome, et trois jours durant il ravagea le Quirinal, le Viminal

1. *Act.* XVIII, 12-17. Cf. XXIII, 29. Dans *Act.* XXIV, 5, le rhéteur Tertullos requiert le procurateur Félix contre l'apôtre Paul qu'il dénonce comme un chef de « l'hérésie des Nazaréens », et comme « excitant des émeutes parmi les Juifs dans le monde entier ».

et le Champ de Mars. Au total, sur quatorze régions que comptait la ville, quatre seulement furent épargnées, celles-là entre autres (la porte Capène et le Transtévère) où les Juifs étaient le plus nombreux. Le peuple dans son affolement accusa Néron d'avoir mis le feu à Rome pour en remanier le plan. Néron, pour apaiser ces rumeurs, « offrit d'autres coupables, et fit souffrir les tortures les plus raffinées à une classe d'hommes détestée pour leurs abominations et que le vulgaire appelait chrétiens[1] ».

On ne soupçonne pas un instant les Juifs d'être les auteurs de l'incendie de Rome, encore qu'ils aient été les plus épargnés par l'incendie. Mais on accuse les chrétiens[2]. Ils étaient donc notoirement et physiquement distincts des Juifs. On saisit quelques chrétiens, qui ne font point difficulté d'avouer qu'ils sont chrétiens; puis, de proche en proche, on en découvre une foule énorme : « *Igitur primum correpti qui fatebantur, deinde indicio eorum multitudo ingens, haud perinde in crimine incendii, quam odio humani generis coniuncti sunt*[3]. » Ce nom chrétien est connu du populaire : ils sont ceux « *quos per flagitia invisos vulgus Chrestianos adpellabat* ». Leur nom est odieux, chargé de crimes et d'infamies : les griefs précis que l'on a contre eux ne rappellent pas ceux que le peuple nourrit contre les Juifs. Ce n'est plus une race qui est haïe, poursuivie et qui se reconnaît aisément à ses mœurs et à sa physionomie : c'est un culte qui s'avoue (*fatebantur*) ou qui est dénoncé (*indi-*

1. Tacit. *Annal.* xv, 44.
2. Pour Harnack, *Mission*, t. I, p. 51 et 400, Néron sévit contre le christianisme à l'instigation des Juifs. Cf. Iustin. *Dialog.* xvii, 3.
3. Le texte vulgate est *convicti*. Mais (sur la foi du ms. *Mediceus*) on corrige en *coniuncti* : « Ils furent confondus, non pas tant dans l'inculpation d'incendie, que dans celle de haïr le genre humain. »

cio). Les chrétiens sont une immense multitude sans défense, alors que les Juifs restent à part, distingués par leur race et protégés par elle. Tacite, qui a écrit vers l'an 115, a eu pour source principale de son récit du règne de Néron une histoire perdue de ce règne, composée au temps de Galba et de Vespasien, c'est-à-dire entre 68 et 79, par Cluvius Rufus [1]. Si le fait de la persécution de l'an 64 est pris à Cluvius Rufus, le témoignage de Tacite serait corroboré par l'autorité de sa source.

Ce témoignage trouve encore une confirmation dans un passage que l'on croit être pris à la partie perdue des *Histoires* de Tacite, et qui se lit dans la *Chronique* de Sulpice Sévère. Dans un conseil tenu le 9 août 70, la veille de l'incendie du temple de Jérusalem, Titus demande s'il faut détruire le temple : plusieurs de ses officiers sont d'accord avec lui pour déclarer cette destruction opportune, afin, disent-ils, de supprimer plus pleinement la religion des Juifs et des chrétiens : « *Quo plenius Iudaeorum et Christianorum religio tolleretur : quippe has religiones, licet contrarias sibi, iisdem tamen ab auctoribus profectas : Christianos ex Iudaeis extitisse : radice sublata, stirpem facile perituram* » [2]. Ici encore, et plus nettement, s'affirme avec l'origine juive du christianisme, la distinction et l'opposition des deux religions.

Il faut dire davantage, cette distinction était dès 64 sanctionnée par la législation [3].

1. P. Fabia, *Les sources de Tacite* (Paris 1893), p. 403.
2. Sulp. Sever. *Chron.* II, 30 (Reinach, p. 325).
3. Voyez les articles M. C. Callewaert, sur les origines de la législation persécutrice, dans la *Revue d'hist. eccl.* de Louvain, t. II (1901), t. III (1902) et t. XII (1911), dans la *Revue des questions historiques*, t. LXXIV (1903) et t. LXXVI (1904). L'opinion à laquelle je me tiens et

*
* *

Il est hors de doute que, au début du second siècle, la profession de christianisme était interdite par la législation romaine, on le sait par la correspondance de Pline le Jeune et de Trajan. Pline fut légat impérial dans la province de Bithynie et de Pont, de l'automne de 111 au printemps de 113; à peine arrivé dans son gouvernement, il se trouve avoir à connaître de poursuites dirigées contre les chrétiens. Chose curieuse, il a été avocat, préteur, consul, et on dirait que jamais encore il n'a eu à suivre ou à instruire de causes de cette espèce, comme si les poursuites contre les chrétiens étaient intermittentes et locales. Quoi qu'il en soit, en Bithynie et Pont, les poursuites sont ouvertes, et un nombre très grand de personnes sont menacées. « Un grand nombre de personnes, en effet, de tout âge, de toute condition, des deux sexes, sont appelées en justice ou le seront : car ce ne sont pas seulement les villes, ce sont les bourgs et les campagnes que la contagion de cette superstition a envahis. » Pline a interrogé les inculpés, il a fait mettre à la torture deux diaconesses, il n'a surpris aucun crime : « Je n'ai rien trouvé qu'une superstition mauvaise, démesurée. » Cette superstition, mêlée à beaucoup d'honnêteté, le légat volontiers ne la frapperait pas, la tenant pour inoffensive, ou pensant qu'on en viendra mieux à bout, si on ne sévit pas. Qu'y a-t-il donc qui l'oblige à sévir, sinon

qui est la même que celle de M. Callewaert, je l'avais exposée dans la *Revue biblique*, t. III (1894), p. 503-521. L'opinion contraire (Mommsen, Le Blant, Boissier) est adoptée par M. HARNACK, art. « Christenverfolgungen » de la *Realencyklopaedie* de HAUCK. Cf. R. SALEILLES, *L'organisation juridique des premières communautés chrétiennes* (Paris 1912), p. 14.

une loi qui interdit de professer cette superstition [1] ?

Ici, en effet, nous trouvons trace d'une législation prohibitive du christianisme : «... A ceux qui m'ont été déférés comme chrétiens, j'ai posé la question s'ils étaient chrétiens. Ceux qui l'ont avoué, je les ai interrogés une seconde, une troisième fois, en les menaçant du supplice. Ceux qui ont persisté, je les ai fait conduire à la mort. » Ainsi l'aveu de christianisme est l'aveu d'un crime capital. Pline va le dire plus formellement encore.

Car il s'émeut de la sévérité de la justice qu'il applique. Il ne sait « s'il faut distinguer les âges, ou si, en pareille matière, il n'y a pas de différence à faire entre la plus tendre jeunesse et l'âge mûr ; s'il faut pardonner au repentir, ou si celui qui a été tout à fait chrétien ne doit bénéficier en rien d'avoir cessé de l'être ; si c'est le nom lui-même, abstraction faite de tout crime, ou les crimes connexes au nom, que l'on punit [2] ».

1. PLIN. *Epistul.* x, 96. L'authenticité de ce texte n'est pas contestable. HARNACK, *Chronologie*, t. I, p. 256.

2. Les chrétiens inculpés par Pline se défendent en disant que tout leur délit ou leur erreur est un délit d'association illicite : « ... quod essent soliti stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem, seque sacramento non in scelus aliquod obstringere, sed ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committerent, ne fidem fallerent, ne depositum appellati abnegarent : quibus peractis morem sibi discedendi fuisse, rursusque coeundi ad capiendum cibum, promiscuum tamen et innoxium ; quod ipsum facere desisse post edictum meum, quo secundum mandata tua hetaerias esse vetueram ». — Remarquez que les chrétiens avouent qu'ils sont liés par un serment, *sacramento* (tel est le sens classique du mot employé par Pline), analogue au serment qui liait les soldats à la milice. Ainsi l'entendaient-ils eux-mêmes (*II Tim.* II, 4; IGNAT. *Polyc.* 6). TERTULLIEN, *Martyr.* 3, dira : « Vocati sumus ad militiam Dei vivi iam tunc cum in sacramenti verba respondimus ». Les chrétiens se sentent si bien une association que, sitôt publié l'édit contre les hétairies, les moins courageux d'entre eux font défection. On observera que le serment qui lie les chrétiens les oblige à s'abstenir des fautes qu'au temps de Tertullien on appellera mortelles. Notez enfin que le culte chrétien est essentiellement social : *convenire, carmen dicere secum invicem, coeundi ad cibum.* Ce *cibus* est l'eucharistie.

La loi frappe donc le nom lui-même : seule la question se pose de savoir si c'est le nom abstraction faite de tout crime, ou les crimes imputés au nom, que la loi a en vue ; et si la question se pose, c'est donc que la loi ne fait pas de distinction.

Pline a scrupule d'appliquer une loi si simple, comme sous le Directoire on eut plus d'une fois scrupule d'appliquer aux insermentés les lois de la Convention. Mais Pline applique la loi. « Ceux qui ont nié qu'ils fussent ou qu'ils eussent été chrétiens, j'ai cru devoir les faire relâcher, quand ils ont invoqué après moi les dieux, et qu'ils ont supplié par l'encens, le vin, l'image de l'empereur que j'avais pour cela fait apporter avec les statues des divinités, et qu'en outre, ils ont maudit Christus, toutes choses auxquelles, dit-on, ne peuvent être amenés par la force, ceux qui sont vraiment chrétiens. » C'est là une simple épreuve, et une façon de déférer le serment aux prévenus que l'on interroge : ils seront coupables, non point d'avoir refusé l'encens et le vin aux statues des dieux et de l'empereur, mais d'être chrétiens, puisque c'est l'indice qu'ils sont chrétiens que de ne pouvoir être amenés à ces actes idolâtriques. L'ambition du légat n'est pas que les chrétiens rendent à l'empereur et aux dieux le culte reçu : elle est qu'ils renoncent à être chrétiens. « Cette superstition, dit-il, je crois qu'on pourrait l'arrêter, et y porter remède : ainsi il est déjà constaté que les temples, qui étaient à peu près abandonnés, ont recommencé à être fréquentés, que les fêtes solennelles qui avaient été longtemps interrompues, sont reprises, et qu'on expose en vente la viande des victimes, pour laquelle on ne trouvait que de très rares acheteurs. D'où il est facile de concevoir quelle foule d'hommes pourrait être ramenée, si on laissait de la place au re-

pentir. » Pline aimerait mieux prévenir que sévir : une loi existante lui interdit de tolérer. Il essaiera de ramener par sa douceur les indécis, mais il découragera les opiniâtres en appliquant la loi [1].

Et Trajan de répondre à son légat : « Tu as suivi la marche que tu devais, mon cher Secundus, dans l'examen des causes de ceux qui ont été déférés à ton tribunal comme chrétiens. En pareille matière, en effet, on ne peut établir une interprétation fixe pour tous les cas. Il ne faut pas rechercher les chrétiens (*Conquirendi non sunt*). Si on les dénonce et qu'ils soient convaincus, il faut les punir, de façon cependant que celui qui nie être chrétien, et qui prouve son dire par des actes, c'est-à-dire en adressant des supplications à nos dieux, obtienne le pardon comme récompense de son repentir, quels que soient les soupçons qui pèsent sur lui pour le passé. » Le rescrit de Trajan ne fait pas la loi, il la commente. « *Conquirendi non sunt* », dit l'empereur : c'est l'adoucissement qu'il introduit dans la législation existante. « *Puniendi sunt, si deferantur et arguantur* » : c'est l'action de cette législation même. Le christianisme est toléré, comme sera toléré un jour le ministère des insermentés : mais vienne une dénonciation, la loi, à laquelle on fait appel, ne pourra que frapper. Tel est entre les mains de Trajan, l'héritage fatal de la législation néronienne [2].

1. L'idée de crimes connexes au nom, née des calomnies atroces répandues sur le culte chrétien (infanticide, anthropophagie, inceste), subsistera longtemps. Origène parle de païens de son temps, qui, par horreur de la mauvaise renommée des chrétiens, se font un point de tenue de n'adresser la parole à aucun d'eux. *Contra Cels.* VI, 27.

2. Voyez le commentaire le plus ancien du rescrit de Trajan, dans Tertullien, *Apologet.* 2. Rapprochez Clément d'Al. *Stromat.* VI, 18 (*P. G.* t. IX, col. 400 c) : τὴν ἡμετέραν διδασκαλίαν ἔκτοτε σὺν καὶ τῇ πρώτῃ καταγγελίᾳ κωλύουσιν ὁμοῦ βασιλεῖς καὶ τύραννοι κτλ : « Les rois et les tyrans à l'envi ont interdit notre religion dès la première prédication qui en a été faite. »

C'est, en effet, à Néron qu'il faut faire remonter la législation prohibitive du christianisme. Cependant, aux yeux de plus d'un critique, cette attribution serait incertaine. « Il a dû y avoir un moment [avant Trajan] où l'autorité supérieure, en ce genre de choses, a défini que le fait d'être chrétien était un fait punissable. Quel est au juste ce moment? Cela est bien difficile à savoir. Avant Trajan on compte communément deux persécutions, celle de Néron et celle de Domitien. Mais les faits que l'on rapporte à ces persécutions, les supplices des chrétiens de Rome faussement chargés de l'incendie de l'année 64, et la mort d'un certain nombre de personnes de rang élevé que Domitien fit disparaître sous prétexte d'athéisme, sont des faits un peu particuliers, qui s'expliqueraient aisément en dehors de toute prohibition officielle du christianisme. Ils pourraient donc être antérieurs à la loi prohibitive et il n'y a pas grand'chose à en tirer dans la question présente [1]. » Aussi bien n'avons-nous l'intention d'en rien tirer, non plus que du texte vague et de date imprécise qui se lit dans la *Prima Petri* (IV, 15). Voici au contraire un argument plus résistant.

Le souvenir persista longtemps que Néron avait voulu, non pas supprimer seulement les apôtres Pierre et Paul ou sévir sur les chrétiens de Rome, mais supprimer le christianisme, en en faisant pour qui le professait un crime capital. Ce souvenir est noté par Sulpice Sévère et par Orose [2]. Il l'est mieux encore par Tertullien. A deux reprises, Tertullien rappelle

1. DUCHESNE, *Hist. anc.* t. I, p. 106.
2. SULP. SEV. *Chron.* II, 28. OROS. *Hist.* VII, 7. Le même souvenir se retrouve dans l'*Ascensio Isaiae*, IV, 2-3 (éd. R. H. CHARLES, London 1900, p. 24-26). Mais ce passage n'appartient pas à la rédaction primitive de cet apocryphe : mieux vaut n'en pas faire état. SCHUERER, t. III[4], p. 388.

que Néron a condamné le nom chrétien : « *Principe Augusto hoc nomen ortum est. Tiberio disciplina eius inluxit. Sub Nerone damnatio invaluit... Quales simus damnator ipse demonstravit... Et tamen permansit erasis omnibus hoc solum institutum neronianum*[1]. » Le mot *institutum* dans la langue de Tertullien veut dire loi. Il s'agit, en toute hypothèse, d'une mesure permanente, prohibitive : *damnatio permansit.* En un autre texte, Tertullien rappelle encore que c'est Néron à qui remonte la loi qui proscrit le christianisme : « *Consulite commentarios vestros. Illic reperietis primum Neronem in hanc sectam cum maxime Romae orientem caesariano gladio ferocisse. Sed tali dedicatore damnationis nostrae etiam gloriamur*[2]. » Le mot *commentarii* désigne les archives des empereurs[3]. Ailleurs, il parle de *Vitae Caesarum*, vraisemblablement celles de Suétone. Et peut-être y a-t-il quelque rhétorique dans ces références! Mais, du moins, Tertullien fait allusion à une proscription sanglante, légale, émanée de l'autorité de l'empereur.

Nous en avons une attestation plus ferme, la plus ancienne qu'on ait, dans Suétone.

Suétone (il écrivait en l'an 120), Suétone qui n'est pas un historien psychologue et tragédien, plein de divinations et de virtuosités comme Tacite, mais qui note les événements avec la précision et le réalisme sans art d'une table de matière ; Suétone, qui semble en maints endroits s'être appliqué à mentionner les

1. TERTULL. *Ad nation.* I. 7. Cf. IUSTIN. *Dialog.* XXXIX, 6; XLIV, 1.
2. TERTULL. *Apologet.* 5. Dans *Scorpiace*, 15, Tertullien revient à la même idée : « Et si fidem commentarii voluerit haereticus, instrumenta imperii loquentur, ut lapides Ierusalem. Vitas Caesarum legimus : orientem fidem Romae primus Nero cruentavit ».
3. FABIA, p. 324-326. Ces archives étaient impénétrables!

décisions importantes prises par les empereurs, les magistrats, le Sénat, dans des énumérations qui sont comme des titres de lois ajoutés à la file et empruntés textuellement sans doute aux *Acta diurna populi;* Suétone n'établit aucune connexion entre les poursuites intentées aux chrétiens et l'incendie de l'an 64. Mais, de plus, Suétone rapporte que les chrétiens ont été punis des derniers supplices, « vu qu'ils pratiquaient une religion nouvelle et malfaisante », ce qui est, non point une divination littéraire, mais une espèce juridique. Enfin cette mention figure dans une de ces énumérations de lois si familières à Suétone : cette loi n'est point donnée comme un indice de la cruauté de Néron, mais comme une des quelques bonnes lois édictées par le prince, lois sévères ou nouvelles qui font honneur à son règne, car ce sont des lois réformatrices ou préservatrices des mœurs publiques, loi contre le luxe, loi contre les cabarets, loi contre les chrétiens, loi contre les cochers, loi contre les mimes, loi contre les faussaires... C'est dire que la prohibition du christianisme faisait l'objet d'une loi spéciale :

Multa sub eo [Nerone] et animadversa severe et coercita nec minus instituta : adhibitus sumptibus modus; publicae cenae ad sportulas redactae; interdictum ne quid in popinis cocti praeter legumina aut holera veniret, cum antea nullum non obsonii genus proponeretur; adflicti suppliciis christiani, genus hominum superstitionis novae ac maleficae; vetiti quadrigariorum lusus, quibus inveterata licentia passim vagantibus fallere ac furari per iocum ius erat; pantomimorum factiones cum ipsis simul relegatae; adversus falsarios[1]...

1. SUETON. *Nero*, 16.

Nous pouvons conclure.

Les événements de l'an 64 témoignent que, à cette date, le christianisme est, de notoriété publique, distinct du judaïsme, et que non seulement il n'est plus protégé par les lois protectrices du judaïsme, — « *sub umbraculo insignissimae religionis, certe licitae* [1] », — mais qu'il est frappé d'une prohibition légale prononcée directement contre lui et dont Néron est l'auteur. Cette législation prohibitive est comme l'état civil du christianisme.

1. Tertull. *Apologet.* 21.

III

Par le fait que, au cours de la première génération chrétienne, il s'est mis hors du judaïsme, le christianisme ne peut compter sur l'unité de race pour fonder sa propre unité, pas plus qu'il ne peut la fonder sur l'observance de la Loi qu'il tient pour abolie. Va-t-il donc être un nombre incertain, une clientèle dispersée et sans lien comme l'est le prosélytisme des prosélytes « craignant Dieu » ? Mais il n'aurait été, à ce compte, qu'une poussière, aussi incapable de perpétuité que les propagandistes, qui, à la façon des cyniques, pullulaient dans toutes les cités grecques ou à Rome [1].

Le résultat n'eût pas été différent, si le christianisme de la première génération avait été un mouvement « spirituel » analogue à ce que sera un jour le Montanisme.

Qu'il y ait eu dans les premières communautés chrétiennes une exceptionnelle effusion de « charismes » (le mot est de saint Paul), charismes de poussée tantôt surnaturelle, tantôt paraissant telle, c'est ce qui est bien connu. On les rencontre à maintes

1. Voyez ORIGEN. *Contra Celsum*, III, 50, où Celse et Origène sont d'accord pour signaler ces propagandistes qu'on rencontre à tous les carrefours. Sur la propagande philosophique populaire, WENDLAND, p. 39 et suiv.

pages des Actes : l'Esprit donne des ordres; l'Esprit prophétise l'avenir; l'Esprit se manifeste en visions, en songes, en extases, en prières, en chants; l'Esprit se répand en dons étranges, parfois désordonnés et inexplicables, comme le don des langues. L'auteur de l'épître aux Hébreux se représentait rétrospectivement la première prédication du christianisme comme fondée sur le témoignage de ceux qui avaient entendu le Seigneur, mais aussi sur la collaboration de « Dieu confirmant leur témoignage par des signes, des prodiges, et toutes sortes de miracles, ainsi que par les dons du saint Esprit, répartis selon sa volonté [1] ».

Le fait est cependant indubitable que le christianisme était ainsi constitué qu'il réagissait de lui-même contre l'entraînement de ces charismes [2]. Saint Paul, dont on ne peut douter certes qu'il crût à la coopération de l'Esprit à son apostolat et qu'il crût à une réelle action de l'Esprit dans les charismes, ne tient pas ces manifestations de l'Esprit pour souveraines et indiscutables : il les tient, au contraire, pour subordonnées à deux principes, d'abord la foi reçue et authentique, ensuite l'édification commune. « Quand nous-mêmes, quand un ange venu du ciel vous annoncerait un autre Évangile que celui que nous vous

1. *Heb.* II, 3-4. Sur les charismes de l'âge apostolique en général, on lira F. PRAT, *Théologie de saint Paul*, t. I (Paris 1908), p. 182-184. Sur la distinction historique du charisme et du ministère, au premier siècle, H. BRUDERS, *Die Verfassung der Kirche bis zum Jahre 175 n. Chr.* (Mainz 1904), p. 62-103.

2. Voyez dans ce sens H. GUNKEL, *Die Wirkungen des heiligen Geistes* (Göttingen 1899), p. 66-71, et HARNACK, *Mission*, t. I, p. 172-178. — Le charisme qui, dans les deux premières générations chrétiennes, a un rôle prépondérant, est le charisme des prophètes. Mais plus on grandit ce rôle, plus manifeste apparaît l'autorité qui le règle et devant laquelle il s'efface.

avons annoncé, qu'il soit anathème » (*Gal.* I, 8)[1]. « Je vous déclare que nul, s'il parle par l'Esprit de Dieu, ne dit : Jésus est anathème » (*I Cor.* XII, 3). Toute l'instruction de saint Paul aux Corinthiens sur les dons de l'Esprit et leur usage, serait ici à rappeler (*I Cor.* XII, 1-XIV, 40). Il exhorte les chrétiens de Corinthe à aspirer aux charismes, dons de l'Esprit, « surtout à celui de prophétie ». Il appréhende l'allure désordonnée et les formes inintelligibles de la glossolalie ou don des langues. Le prophète parle aux hommes, est compris d'eux, les édifie, les encourage, les console, tandis que personne ne comprend le fidèle qui parle en langues. Le bon sens de l'apôtre ne s'accommode pas de ces stériles manifestations :

I Cor. XIV. [6] *Voyons, frères, de quelle utilité vous serais je, si je venais à vous, parlant en langues, et si je ne vous parle pas par révélation, ou par science, ou par prophétie, ou par doctrine ?* [7] *Si les objets inanimés qui rendent un son, comme une flûte ou une harpe, ne rendent pas de sons distincts, comment connaîtra-t-on ce qui est joué sur la flûte ou sur la harpe ?* [8] *Et si la trompette rend un son confus, qui se préparera au combat ? ...* [10] *Quelque nombreuses que puissent être dans le monde les diverses langues, il n'en est aucune qui consiste en sons inintelligibles...* [14] *Si je prie en langues, mon esprit est en prière, mais mon intelligence*

1. Le mot ἀνάθημα signifie dans le grec classique offrande dédiée à un dieu, à un temple. Puis, et il s'écrivit ἀνάθεμα, il a signifié dans le grec commun, dans la langue des inscriptions notamment, ce qui est voué aux dieux infernaux, maudit par conséquent. Les Septante s'en servent pour traduire l'hébreu *ḥerem*, ce qui est maudit et condamné à être retranché ou exterminé. Le mot anathème s'est ainsi fixé dans son sens historique de maudit, rejeté, voué à la destruction.

demeure sans fruit... [18] *Je rends grâce à Dieu de ce que je parle en langues plus que vous tous;...* [19] *mais, dans l'église, j'aime mieux dire cinq paroles avec mon intelligence, afin d'instruire aussi les autres, que dix mille paroles en langues...* [23] *Si donc, l'église entière se trouvant réunie en assemblée, tous parlent en langues, et qu'il survienne des hommes non initiés ou des infidèles, ne diront-ils pas que vous êtes des fous?...* [26] *Que faire donc, mes frères? Lorsque vous vous assemblez, tel d'entre vous a un cantique, tel une instruction, tel une révélation, tel un discours en langues, tel une interprétation, que tout se passe de manière à édifier...* [37] *Si quelqu'un croit être prophète ou riche en dons spirituels, qu'il reconnaisse que les choses que je vous ai écrites sont des commandements du Seigneur.*

En face des élans et des effusions de l'Esprit, s'affirme le droit d'une autorité qui sauvegarde l'ordre et la foi reçue, les commandements du Seigneur, l'enseignement de l'apôtre, l'édification de l'Église : « Dieu n'est pas un Dieu de désordre. » On n'a pas attendu l'apparition du Montanisme pour l'affirmer efficacement.

*
* *

Pas plus qu'il n'est uniquement la religion des voies extraordinaires, le christianisme n'est uniquement la religion de la charité. On a raison d'attacher une grande valeur à la solidarité sociale que le christianisme créa entre ses membres. L'amour et l'aide que tout Juif était assuré de trouver en chaque juiverie, le christianisme l'assura à tout chrétien. Peu de paroles évangéliques ont trouvé plus d'écho dans l'âme chrétienne que le *logion* : « J'ai eu faim et vous m'avez donné à manger; j'ai eu soif et vous m'avez donné à

boire; j'étais étranger et vous m'avez recueilli; nu et vous m'avez vêtu; malade et vous m'avez visité; en prison, et vous êtes venus à moi » (*Mat.* xxv, 35-36). Rien, dans le christianisme, n'a plus frappé les païens que l'amour des chrétiens les uns pour les autres. Et on a dit justement que la tendance à l'association n'a pas été dans l'histoire du christianisme un phénomène fortuit, mais un élément essentiel, car le christianisme a dès la première heure été une fraternité [1].

Il a hérité du judaïsme l'estime religieuse de l'aumône. L'histoire de Tabitha, au livre des Actes (ix, 36-43), semble être une réplique chrétienne de l'histoire de Tobie et un commentaire de la parole : *Eleemosyna a morte liberat* (*Tob.* iv, 11 et xii, 9). Il n'y a pas ombre de communisme dans cet esprit d'aumône, puisqu'il est souhaitable que chacun ait de quoi donner, pour le mérite et le bénéfice spirituel et le bonheur de donner (*Act.* xx, 33-35).

L'aumône, qui a pour loi de s'exercer avant tout envers les chrétiens (*Gal.* vi, 10), revêt deux formes : l'hospitalité (φιλοξενία), qui consiste à accueillir le frère qui passe, puis la largesse à donner et à se cotiser pour donner (κοινωνία). Par une organisation régulière de l'aumône on subvient aux besoins des membres indigents de la communauté locale, aux besoins des missionnaires et aux frais de la propagande, aux besoins de communautés lointaines éprouvées. Chaque communauté chrétienne paraît avoir une caisse commune, où chaque fidèle apporte chaque

1. *I Thess.* iv, 9-10; *Rom.* xii, 10-13. — Le *communisme* primitif des chrétiens, sur lequel on a tant écrit, n'a jamais existé dans les communautés de la gentilité, ni même dans les communautés chrétiennes juives : l'aumône resta toujours libre et la propriété individuelle. Harnack, *Mission*, t. I, p. 131. E. Von Dobschütz, *Probleme des Apostolischen Zeitalters* (Leipzig 1904), p. 39.

dimanche l'offrande qu'il peut faire (*I Cor.* XVI, 1-2). Une communauté comme celle de Philippes, en Macédoine, est en situation d'ouvrir à saint Paul, alors à Rome, une sorte de compte courant auquel il peut recourir pour subvenir à ses besoins (*Phili.* IV, 15-16). Tel est le devoir des communautés riches : « Soyez, écrit saint Paul aux Romains, assidus à la prière, prêts à subvenir aux nécessités des saints, empressés à donner l'hospitalité » [1]. Les chrétiens qui sont à Jérusalem et dont la misère est grande, sont secourus par des collectes volontaires faites à leur intention dans toutes les communautés riches de la gentilité [2].

De communauté à communauté il y a un constant échange d'hôtes, de missionnaires, de secours, comme aussi bien de conseils, d'édification, de contrôle affectueux. Se référant aux données fournies par les épîtres ignatiennes, M. Harnack peut écrire ces lignes qui sont aussi vraies du christianisme des épîtres paulines : « Quelle continuité de relations réciproques entre les communautés, quelle âme commune, et quelle sollicitude fraternelle! Les secours mutuels en argent passent au second plan et s'effacent devant les témoignages de la solidarité personnelle qui attache les communautés entières les unes aux autres..., qui les fait se consoler l'une l'autre, et s'aider, et partager soit leurs douleurs, soit leurs joies. Un monde se révèle de solidarité et d'amour mutuel [3]. »

1. *Rom.* XII, 13. Cf. *Heb.* XIII, 2-3, 16; *I Pet.* IV, 8-9.

2. *Rom.* XV, 25-28; *II Cor.* VIII, 1-IX, 15; *Gal.* II, 10; *Act.* XI, 27-30. A Jérusalem, la richesse était aux mains des Sadducéens, et le christianisme se recrutait dans la classe la plus pauvre.

3. HARNACK, *Mission*, t. I, p. 165. Il faut lire tout ce beau chapitre consacré à « l'Évangile de l'amour et de l'assistance » (p. 127-172), un des plus complets et des plus solides d'une œuvre qui présente plus d'un paradoxe et de bien surprenantes lacunes.

Assurément, le christianisme naissant a été cela, et par là il a dû conquérir bien des âmes : mais les chrétiens sont frères en vertu de leur foi et il n'y a de fraternité que dans la communion à la même foi : cette fraternité est donc une application, non un principe. Et aussi bien personne ne proposerait de faire du seul altruisme le principe générateur de la religion nouvelle et de son unité.

* * *

Faut-il le chercher dans l'organisation communautaire que le christianisme a sûrement revêtue dès l'origine ? La séduction a été très forte pour les historiens, à mesure que l'on arrivait à mieux connaître l'organisation des *collegia* païens, de faire de chaque communauté chrétienne une association constituée sur le modèle collégial [1]. Cette assimilation n'aiderait-elle pas à expliquer la formation du christianisme en Église?

Mais ce système a beaucoup perdu de son prestige, à mesure qu'on a examiné plus attentivement les choses. Il est apparu, en effet, que le christianisme était, non pas une religion de collèges, mais une religion de cités [2]. Dès la première génération, partout où il s'établit, et par exemple dans une grande ville comme Antioche ou Rome, le christianisme ne constitue ni des synagogues distinctes les unes des autres, comme étaient les synagogues des Juifs de Rome, ni des collèges autonomes, comme étaient les *collegia* païens. Il a pour lieux de réunion la maison

1. HATCH, *The organization of the early christian churches* (London 1888), p. 26 et suiv.
2. HARNACK, *Mission*, t. II, p. 278. R. KNOPF, *Nachapostolischer Zeitalter* (Tübingen 1905), p. 61.

de tel ou tel chrétien. Tous les chrétiens de la ville, si grande soit-elle, forment une seule et même confraternité ou ἐκκλησία, qui porte le nom même de la cité. Un culte comme celui de Mithra se développe par chapelles ou confréries, se scindant régulièrement quand le nombre des dévots du dieu augmente : la loi du christianisme, loi constante bien avant que le principe de l'épiscopat monarchique s'affirme partout en vigueur, est qu'il n'y a qu'une église par cité, et pareillement qu'aucune église dans le monde n'est isolée des autres. Le régime des *collegia* n'a rien à voir à ce fait.

Observons, en effet, que le christianisme s'est détaché des juiveries : or les juiveries avaient une formation communautaire sans avoir rien des *collegia :* elles existaient en vertu d'un régime légal autre que le régime légal des *collegia*[1]. Les communautés chrétiennes auraient dû se mettre au régime légal des *collegia*, il était trop tard, et cette légalisation était impossible.

La question s'est posée au sujet du régime légal de la propriété ecclésiastique au IIIe siècle : les églises possédaient maintenant des cimetières et des lieux de culte, propriété reconnue sûrement dès le temps d'Alexandre Sévère (222-235), peut-être même dès la fin du IIe siècle. « Il était permis aux petites gens de se grouper en vue de se procurer une sépulture convenable ; ces associations pouvaient recueillir des cotisations mensuelles, posséder, tenir des réunions de caractère religieux ; elles étaient représentées par un *actor* ou syndic, qualifié pour agir en leur nom. Les inscriptions attestent qu'elles pullulèrent dans tout

1. IOSEPH. *Ant.* XIV, 10, 8 : César interdit les collèges ou thiases, et autorise les synagogues.

l'empire. Pourquoi les groupes chrétiens n'auraient-ils pas été admis à jouir de ces facilités [1] ? » De Rossi a pensé expliquer, par cette adaptation du christianisme à la législation des *collegia funeraticia,* la propriété ecclésiastique au IIIe siècle. Mais cette théorie de De Rossi n'a pas été admise, pas même pour le IIIe siècle où la législation qui réglementait les *collegia* était devenue plus accommodante. Comment, en effet, le christianisme, qui était une religion, se serait-il dissimulé sous la fiction de petits collèges funéraires? Qui aurait-on trompé? Comment le culte chrétien, avec ses réunions du dimanche et souvent de la semaine, aurait-il été couvert par une législation qui ne permettait aux collèges de se réunir qu'une fois le mois ? Comment le chrétien, qui était reçu à la communion dans toutes les églises, aurait-il été en règle avec une législation qui interdisait d'appartenir à plus d'un collège[2] ?

La théorie est moins recevable encore pour les deux premiers siècles, car, à cette époque, la législation des *collegia* était d'une extrême rigueur, puisqu'elle considérait la formation d'un *collegium illicitum* comme un crime[3], et puisque, pour être licite, un collège avait

1. DUCHESNE, *Hist. anc.* t. I, p. 383-384. Cf. P. GIRARD, *Textes de droit romain* (Paris 1895), p. 775-779.

2. MARCIAN. *Institution.* lib. III (*Digest.* lib. XLVII, tit. XXII, fr. 1) : « Mandatis principalibus praecipitur praesidibus provinciarum, ne patiantur esse collegia sodalicia, neve milites collegia in castris habeant. Sed permittitur tenuioribus stipem menstruam conferre, dum tamen semel in mense coeant, ne sub praetextu huiusmodi illicitum collegium coeat. Quod non tantum in Urbe, sed et in Italia et in provinciis locum habere divus quoque Severus rescripsit. Sed religionis causa coire non prohibentur, dum tamen per hoc non fiat contra senatus consultum, quo illicita collegia arcentur. Non licet autem amplius quam unum collegium licitum habere, ut est constitutum et a divis fratribus : et si quis in duobus fuerit, rescriptum est eligere eum oportere in quo magis esse velit... » O. LENEL, *Iuris consultorum reliquiae,* t. I (Leipzig 1889), p. 194.

3. ULPIAN. *De officio proconsul.* lib. VI (*Digest.* lib. XLVII, tit. XXII,

besoin de l'autorisation souveraine de l'empereur ou du sénat [1]. Jamais communauté chrétienne sollicita-t-elle pareille autorisation ? L'aurait-elle pu, puisque le christianisme était exclu de la possibilité d'être autorisé comme collège par le fait qu'il était prohibé comme religion, *religio illicita ?*

Nous ne dirons donc pas qu'une communauté chrétienne était un collège et que la chrétienté était une fédération de collèges : le christianisme était, au sens romain, une *religio*. Mais il était de l'essence de cette *religio* d'être un lien social entre ses membres : « *Corpus sumus* », dira Tertullien, vers l'an 200, usant du mot *corpus* qui est le mot juridique pour désigner une association, « *Corpus sumus de conscientia religionis, et disciplinae unitate, et spei foedere* [2]. »

fr. 2) : « Quisquis illicitum collegium usurpaverit, ea poena tenetur, qua tenentur qui hominibus armatis loca publica vel templa occupasse iudicati sunt. » LENEL, t. II, p. 972.

1. GAIUS, *Edictum provinciale*, lib. III (*Digest.* lib. III, tit. IV, fr. 1) : « Neque societas neque collegium neque huiusmodi corpus passim omnibus habere conceditur : nam et legibus et senatus consultis et principalibus constitutionibus ea res coercetur. Paucis admodum in causis concessa sunt huiusmodi corpora : ut ecce vectigalium publicorum sociis permissum est corpus habere, vel aurifodinarum, vel argentifodinarum et salinarum. Item collegia Romae certa sunt, quorum corpus senatus consultis atque constitutionibus principalibus confirmatum est, veluti pistorum et quorundam aliorum, et naviculariorum, qui et in provinciis sunt. Quibus autem permissum est corpus habere collegii societatis sive cuiusque alterius eorum nomine, proprium est ad exemplum rei publicae habere res communes, arcam communem et actorem sive syndicum, per quem tamquam in re publica, quod communiter agi fierique oporteat, agatur fiat... » LENEL, t. I, p. 194. — Cf. SUETON. *Caes.* 42 : « Cuncta collegia praeter antiquitus constituta distraxit. » *Aug.* 32 : « Collegia praeter antiqua et legitima dissolvit. »

2. *Apologet.* 39. Rapprocher ORIGEN. *Contra Celsum*, I, 1 : Celse accuse le christianisme de former des associations secrètes et illicites : συνθήκας κρύβδην πρὸς ἀλλήλους ποιουμένων χριστιανῶν παρὰ τὰ νενομισμένα, ὅτι τῶν συνθηκῶν αἱ μέν εἰσι φανεραί, ὅσαι κατὰ νόμους γίγνονται, αἱ δὲ ἀφανεῖς, ὅσαι παρὰ τὰ νενομισμένα συντελοῦνται. Car des associations les unes sont au grand jour, celles qui se constituent conformément aux lois ; les autres sont secrètes, celles qui sont contraires aux lois. Celse écrivait vers 180. Dans l'*Octavius* de Minutius

La divine originalité du christianisme était en ceci, qu'il inaugurait dans le monde, — non pas un mouvement charismatique et prophétique, moins encore une angoisse eschatologique, — non pas une fraternité et une mutualité d'aide et d'amour au-dessus de tout exclusivisme de race, — mais, Tertullien vient de nous le dire admirablement, une révélation religieuse, une règle des mœurs, un contrat d'espérances, tout cela indivis et vécu en commun entre les « fidèles », les « frères », les « élus », de chaque église et de toutes les églises. Pareil *corpus* n'avait à sa naissance aucune existence légale ; quand la loi s'occupa de lui, ce fut pour le proscrire comme un crime capital ; loin de se dissoudre, il résista, et rien n'y fit. C'est le phénomène catholique, cela, et nous avons à en dégager le vrai principe.

Felix le christianisme est dénoncé par l'adversaire comme une *factio illicita*, comme une *profana coniuratio*, comme une *eruenda et execranda consensio* (*Octav.* 8 et 9). Toujours l'idée d'association et de conspiration.

Si le christianisme s'est présenté quelquefois comme une « philosophie » et ses fidèles comme des « philosophes », on peut dire que c'est là simplement un argument qu'ont fait valoir les premiers apologistes, appliqués à relever la supériorité du christianisme par rapport aux religions du paganisme, et à réclamer de l'État la liberté qu'il accordait aux écoles philosophiques. Mais en soi le christianisme n'était pas assimilable à une philosophie, ni ses églises à des écoles. C'est ce que montre bien HARNACK, *Mission*, t. I, p. 217-218. Sur le rôle des διδάσκαλοι chrétiens aux deux premiers siècles, *ibid.*, p. 298-307. Voyez encore HARNACK, *Entstehung und Entwickelung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts* (Leipzig, 1910), p. 76-79.

CHAPITRE DEUXIÈME

L'ÉGLISE NAISSANTE

I

Le mot ἀπόστολος appartient au grec classique où, pris substantivement, il a le sens d'envoyé, *missus*[1]. Ce mot ne se rencontre dans les Septante qu'une fois (*I Reg.* xiv, 6). Au contraire, il est courant dans le Nouveau Testament[2]. Et ce pourrait être un premier indice que l'apostolat est une création proprement chrétienne.

A vrai dire, le judaïsme a eu lui aussi ses apôtres, mais il y aurait erreur à les identifier, quant à leur office, avec ceux que le christianisme primitif a connus. L'ἀποστολή juive est une institution tardive : ni Josèphe, ni les sources rabbiniques anciennes, ne la connaissent. Elle paraît être postérieure à la destruction du temple et se rattacher à ce patriarcat juif, qui, à Iabné, reconstitua longtemps pour le judaïsme une centralisation nationale et religieuse [3]. Eusèbe de

1. G. Dittenberger, *Sylloge inscriptionum graecarum* (Leipzig 1901), t. III, p. 170, l'index au mot ἀπόστολος.

2. Lightfoot, *Galatians* (1887), p. 94, relève le mot ἀπόστολος 79 fois dans le Nouveau Testament, dont 68 chez saint Paul et chez saint Luc.

3. Schuerer, t. III[4], 119.

Césarée rapporte que les Juifs avaient coutume de donner le nom d'ἀπόστολοι aux messagers par qui ils faisaient porter à destination les lettres circulaires de leurs autorités, entendez le patriarcat de Iabné : évidemment cette attestation ne vaut que pour l'époque contemporaine d'Eusèbe[1]. Dans ce même texte, cependant, Eusèbe affirme avoir trouvé « dans les écrits des anciens » qu'à l'origine du christianisme « les prêtres et les anciens du peuple des Juifs, qui résidaient à Jérusalem, ayant libellé des lettres, les envoyèrent partout aux Juifs, pour dénigrer l'enseignement du Christ comme une hérésie nouvelle et ennemie de Dieu... Leurs ἀπόστολοι donc, portant les lettres de papyrus, couraient la terre, dénigrant ce qui était dit de notre Sauveur »[2]. Cette affirmation d'Eusèbe, prise « dans les écrits des anciens », est empruntée à saint Justin, qui, trois fois dans le *Dialogue avec le juif Tryphon*, fait allusion aux « hommes choisis envoyés de Jérusalem par toute la terre pour dénoncer l'hérésie athée des chrétiens », et encore aux « hommes choisis envoyés par toute la terre habitée, pour annoncer qu'une hérésie athée et contre la Loi avait été répandue par un certain Jésus de Galilée, imposteur : crucifié, ses disciples avaient volé son corps dans le sépulcre, la nuit, et égaraient maintenant les hommes en racontant qu'il était ressuscité des morts et monté au ciel »[3]. Vraisemblablement, le dire de Justin est une supposition suggérée par le récit de la démarche faite par les princes des prêtres et les pharisiens au-

1. Euseb. *In Is.* xviii, 1. Pareille attestation chez saint Épiphane, *Haer.* xxx, 4 et 11; dans le code théodosien, xvi, 8, 14; chez saint Jérôme, *In Gal.* i, 1.

2. Euseb. *l. c.*

3. Iustin. *Dialog.* xvii, 1 et cviii, 2. Cf. *Acta Ioannis*, 3 (éd. Bonnet, p. 152), la prétendue lettre des Juifs à Domitien.

près de Pilate[1]. Le dire de Justin n'a donc pas la valeur d'un fait.

Le judaïsme contemporain de l'Évangile et de la première prédication chrétienne n'en a pas moins connu une certaine sorte d'apôtres. Jérusalem communiquait avec les juiveries de la Dispersion par lettres et par messagers. Saint Paul, prisonnier, en arrivant à Rome, mande auprès de lui les principaux d'entre les Juifs de Rome pour se disculper devant eux. Ils lui répondent : « Nous n'avons reçu de Judée aucune lettre à ton sujet, et aucun des frères qui en sont revenus n'a rien rapporté ou dit de défavorable à ton égard ; mais nous voudrions entendre de ta bouche ce que tu penses, car pour ce qui est de cette secte, nous savons qu'elle rencontre partout de l'opposition » (*Act.* xxviii, 21-22). On doit donc supposer que les Juifs de Rome auraient pu recevoir quelque lettre autorisée leur dénonçant Paul. Mieux que personne Paul savait quel était l'usage des Juifs, lui qui était allé jadis trouver le grand prêtre et lui demander des lettres pour les synagogues de Damas. « Respirant encore la menace et la mort contre les disciples du Seigneur, Saul alla trouver le grand prêtre et lui demanda des lettres pour les synagogues de Damas, afin que, s'il s'y trouvait des gens de cette croyance, il les amenât enchaînés à Jérusalem[2]. » Saul a donc sollicité et reçu une mission des autorités hiérosolymites, Saul est ainsi une sorte de fondé de pouvoir dépêché par le grand prêtre, et, dans ce sens, il est un ἀπόστολος juif. Remarquons toutefois qu'il ne porte pas en cette circonstance le nom d'ἀπό-

1. *Mat.* xxvii, 62-66.

2. *Act.* ix, 1-2. Le texte suppose qu'il y a à Damas plusieurs synagogues. Cf. xxii, 5 et xxvi, 9-12.

στολος. Et si tant est que pareilles missions aient été à pareille époque souvent données par les autorités de Jérusalem à des Juifs ainsi dépêchés vers des juiveries de la Dispersion, ces missions n'avaient rien que de temporaire et d'occasionnel.

Nous pensons donc, à l'encontre de M. Harnack[1], que l'apostolat de la première génération chrétienne n'est pas une institution prise au judaïsme. Essayons de préciser ce que la première génération chrétienne a désigné sous ce nom.

*
* *

En premier lieu, ce nom a une acception commune, dans laquelle il signifie purement « messager ». Les Philippiens ont adressé des secours à saint Paul et les lui ont fait parvenir par les mains d'Epaphrodite : Paul renvoie Epaphrodite à Philippes, porteur de l'épître aux Philippiens : « J'ai estimé nécessaire de vous envoyer Epaphrodite, mon frère, mon compagnon de travail et de combat, votre apôtre et le serviteur de mon indigence » (*Phili.* II, 25). Paul écrit aux Corinthiens qu'il leur envoie Tite et avec Tite deux autres frères. « Pour ce qui est de Tite, il partage [mon labeur] et il est mon collaborateur auprès de vous : pour [les deux autres] nos frères, ils sont apôtres des églises » (*II Cor.* VIII, 23). Le mot apôtre ne semble pas, en ces deux cas, dépasser la signification de courrier, autant dire de serviteur [2]. En ce sens, saint Jean met sur les lèvres du Sauveur la pa-

1. *Mission*, t. I, p. 274-277.
2. Voyez *Act.* XV, 22-23, où Barsabas et Silas sont dépêchés ainsi à Antioche par l'église de Jérusalem. Voyez aussi la lettre qu'ils portent (23-29). Le cas de Tychique est le même, dans *Eph.* VI, 21-22.

role : « Un serviteur n'est pas plus grand que son maître, ni un ἀπόστολος plus grand que celui qui l'envoie » (*Ioa.* XIII, 16).

Deuxièmement, le mot apôtre, qui est et reste encore un nom commun, s'achemine à sa signification historique par l'expression « apôtre de Jésus-Christ », qui est l'expression chère à saint Paul. En tête de la plupart de ses épîtres, c'est la qualité dont il accompagne son nom : « Paul, apôtre du Christ Jésus, appelé par la volonté de Dieu » (*I Cor.* I, 1) ; « Paul, apôtre du Christ Jésus, par la volonté de Dieu » (*II Cor.* I, 1) ; « Paul, apôtre du Christ Jésus, par la volonté de Dieu » (*Eph.* I, 1). Autant en tête des épîtres pastorales. Quand Paul met dans la suscription d'une épître, avec son nom, celui de quelqu'un de ses collaborateurs, il a grand soin de ne pas leur donner, à eux, une qualité qui ne leur appartient pas. Il écrit en tête de l'épître aux Philippiens : « Paul et Timothée, serviteurs du Christ Jésus » (*Phili.* I, 1). Aux Colossiens : « Paul, apôtre du Christ Jésus par la volonté de Dieu, et Timothée. [son] frère » (*Col.* I, 1). Aux Thessaloniciens : « Paul et Silvanos et Timothée », sans plus (*I* et *II Thess.* I, 1). Aux Corinthiens : « Paul, apôtre du Christ Jésus par la volonté de Dieu, et Timothée, [son] frère » (*II Cor.* I, 1). Le qualificatif d'apôtre du Christ n'est pas, comme celui de « serviteur du Christ », l'expression d'une qualité morale, mais d'une mission exceptionnelle.

Paul cependant ne revendique pas pour lui seul cette qualité d'apôtre du Christ : il la reconnaît, en effet, à d'autres, « les autres apôtres », parmi lesquels il énumère « les frères du Seigneur et Céphas », et aussi Barnabé (*I Cor.* IX, 6-7). Au contraire, Ti-

mothée n'est nulle part donné comme un apôtre, pas plus qu'Apollos, pas plus, quoi qu'on en ait dit, que Silvanos. Pour Andronicos et Junias (*Rom.* xvi, 7), il y a doute : « Saluez Andronicos et Junias, écrit saint Paul, mes compatriotes et mes compagnons de captivité, qui sont très considérés parmi les apôtres (ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις), et qui ont été avant moi dans le Christ ». Nous inclinons à penser, avec Lightfoot et Harnack [1], qu'Andronicos et Junias deux chrétiens juifs de naissance, convertis avant Paul, appartenant donc aux chrétiens de la première heure, missionnaires de la Dispersion, emprisonnés un temps on ne sait en quelle cité, comme saint Paul l'avait été maintes fois (*II Cor.* xi, 23), sont du nombre des apôtres, plutôt que « considérés aux yeux des apôtres ».

On part de là pour induire que, au jugement de saint Paul, le nombre des apôtres a pu être un nombre large, et saint Paul, en effet, le donne à entendre. « Dieu, écrit-il aux Corinthiens, a établi dans l'Église premièrement des apôtres, secondement des prophètes, troisièmement des docteurs, ensuite ceux qui ont le don des miracles, puis ceux qui ont les dons de guérir, d'assister, de gouverner, de parler diverses langues. Tous sont-ils apôtres? tous prophètes? tous docteurs? tous thaumaturges? » (*I Cor.* xii, 28-30). C'est le Christ, dit-il ailleurs, qui a « fait les uns apôtres, les autres prophètes, d'autres évangélistes, d'autres pasteurs et docteurs, en vue du perfectionnement des saints, pour l'édification du corps du Christ » (*Eph.* iv, 11-12).

Acceptons l'hypothèse que le nombre des apôtres

1. Lightfoot, *Galatians*, p. 96. Harnack, *Mission*, t. I, p. 269. On peut se demander, il est vrai, si Junias est un homme ou une femme. T. Zahn, *Einleitung in das N. T.* t. I[3] (1906), p. 297 et suiv.

a été un nombre large au même titre que celui des prophètes, des docteurs, des thaumaturges de la première génération chrétienne[1]. S'ensuivra-t-il que l'apostolat soit un pur charisme, don individuel de l'Esprit? On nous assure que telle est la conception que saint Paul a de l'apostolat. Mais s'il en est ainsi, en quoi l'apôtre va-t-il différer du prophète? D'où viendra à l'apôtre la primauté constante que lui attribue saint Paul dans la hiérarchie dénombrée là? Des critiques récents croient distinguer un « apostolat paulinien », qui serait une vocation personnelle immédiate, procédant de Dieu, conférant un domaine missionnaire, et l'autonomie spirituelle dans ce domaine[2] : il n'y a rien de ce langage dans les épîtres paulines. Supposé néanmoins que cette définition fût de l'histoire, pourquoi cet apostolat ne s'est-il pas perpétué? Pourquoi personne n'a-t-il hérité de l'apostolat en tant que tel, alors que les prophètes et aussi bien les prophétesses se perpétuaient, au moins un temps? Et comment ne pas supposer que la primauté de l'apostolat, dont personne n'a hérité, tenait à une circonstance de fait qui ne pouvait pas se reproduire?

*
* *

Saint Paul nous en instruit mieux que personne, car il a eu à défendre sa qualité d'apôtre contre une campagne, tenace et peu bienveillante, menée un peu

1. Cf. ORIGEN. *In Num. homil.* XXVII, 11 : « Visus, inquit [Paulus], est illis undecim, deinde apparuit et omnibus apostolis. In quo ostendit esse et alios apostolos, exceptis illis duodecim. » Même sentiment dans *Comment. in Rom.* X, 21, au sujet d'Andronicos et de Junias. Chez Irénée (*Haer.* II, 21, 1) et chez Tertullien (*Marcion.* IV, 24), les soixante-dix disciples sont appelés « apôtres ».

2. H. MONNIER, *La notion de l'apostolat, des origines à Irénée* (Paris 1903), p. 35.

partout sur ses traces, à Antioche, en Galatie, à Corinthe surtout, pour lui contester le nom et la qualité d'apôtre. Rien qu'à cette contestation on voit l'importance qui s'attachait à la qualité d'apôtre.

Les gens qui harcèlent ainsi saint Paul sont des émissaires venus de Judée, des émissaires, c'est-à-dire sans doute des ἀπόστολοι au sens que nous avons dit plus haut au sujet des ἀπόστολοι τῶν ἐκκλησιῶν, des émissaires accrédités par des lettres des « saints » de là-bas, sans doute (*II Cor.* III, 1). Paul les considère comme des apôtres ayant reçu des hommes leur mission (*Gal.* I, 1), au lieu que lui, Paul, ne tient pas des hommes la sienne. Et de là le nom de faux apôtres qu'il leur donne. « Ces gens-là sont de faux apôtres, des ouvriers astucieux, qui se déguisent en apôtres du Christ, et ne vous en étonnez pas, car Satan lui-même se déguise en ange de lumière : il n'est donc pas surprenant que ses ministres (διάκονοι αὐτοῦ) se déguisent en ministres de justice. Leur fin sera selon leurs œuvres » (*II Cor.* XI, 13-15). Mais ces émissaires ont la prétention de parler au nom de vrais apôtres, ceux qui sont à Jérusalem, et Paul, accusé d'usurper son apostolat, se défend.

I Cor. XV. [1] *Je vous rappelle, frères, l'évangile que je vous ai annoncé, que vous avez reçu, dans lequel vous avez persévéré,* [2] *et par lequel aussi vous êtes sauvés, si vous le retenez tel que je vous l'ai annoncé...* [3] *Je vous ai enseigné avant tout, comme je l'ai appris moi-même, que le Christ est mort pour nos péchés, conformément aux Écritures ;* [4] *qu'il a été enseveli et qu'il est ressuscité le troisième jour, conformément aux Écritures;* [5] *et qu'il est apparu à Céphas, puis aux Douze.* [6] *Après cela, il est apparu en une seule fois à plus de cinq cents frères, dont la plupart sont encore vivants et quelques-uns se sont endormis.* [7] *Ensuite, il est*

apparu à Jacques, puis à tous les apôtres. [8] *Après eux tous, il m'est aussi apparu à moi, comme à l'avorton.* [9] *Car je suis le moindre des apôtres, moi qui ne suis pas digne d'être appelé apôtre, parce que j'ai persécuté l'Église de Dieu.* [10] *C'est par la grâce de Dieu que je suis ce que je suis, et sa grâce en moi n'a pas été vaine; loin de là, j'ai travaillé plus qu'eux tous, non pas moi pourtant, mais la grâce de Dieu qui est avec moi.*

L'apôtre étant d'abord un missionnaire de l'Évangile, l'authenticité de l'apostolat de Paul est prouvée par l'authenticité de l'évangile qu'il a prêché : Paul a enseigné ce qu'il a appris. — L'authenticité de son apostolat est prouvée ensuite par le concours que Dieu lui a donné. Car assurément Paul est le moindre des apôtres, de toute manière, et l'humilité de Paul s'applique à le dire très fortement, pour mieux relever l'efficacité de la grâce qui a opéré par lui : une communauté chrétienne comme celle de Corinthe, qu'il a fondée et où Dieu a confirmé son œuvre par l'effusion de ses grâces, devient la justification empirique de l'apostolat de l'apôtre. « Avons-nous besoin, comme certaines gens, de lettres de recommandation auprès de vous ou de votre part? C'est vous-mêmes qui êtes notre lettre, écrite dans nos cœurs, connue et lue de tous les hommes. Oui, manifestement, vous êtes une lettre du Christ, écrite par notre ministère, non avec de l'encre, mais par l'Esprit du Dieu vivant » (*II Cor.* III, 1-3). — Troisièmement, l'authenticité de l'apostolat de Paul est prouvée par le fait qu'il a vu le Seigneur. L'apôtre attache à ce fait une importance grande, parce que ce fait constitue une prérogative qu'il a en commun avec les apôtres à qui on l'oppose, ceux qui sont à Jérusalem. « J'estime que je ne suis inférieur en rien à ces apôtres par excellence »

(XI, 5). Les apôtres de Jérusalem se donnent ou sont considérés comme les apôtres après lesquels il n'y en a pas (ὑπερλίαν ἀπόστολοι)! « Sont-ils hébreux? Moi aussi, je le suis. Sont-ils israélites? Moi aussi. Sont-ils de la postérité d'Abraham? Moi aussi. Sont-ils serviteurs du Christ? Ah! je vais parler en insensé, je le suis plus qu'eux » (XI, 22-23). Paul énumère alors toutes les épreuves de son apostolat à travers la gentilité, et de conclure : « Je n'ai été inférieur en rien à ceux qui sont les apôtres, quoique je ne sois rien » (XII, 11). Ailleurs, associant Barnabé à sa défense, Paul écrit : « N'avons-nous pas le droit de mener avec nous une sœur, comme font les autres apôtres, et les frères du Seigneur, et Céphas? » (*I Cor.* IX, 5). Et encore, ceci en son nom personnel : « Ne suis-je pas libre? Ne suis-je pas apôtre? N'ai-je pas vu Jésus notre Seigneur? N'êtes-vous pas mon ouvrage dans le Seigneur? Si pour d'autres je ne suis pas apôtre, je le suis au moins pour vous, car vous êtes le sceau de mon apostolat dans le Seigneur. Voilà ma réponse à mes détracteurs » (*id.* 1-3). Paul revient là à la preuve donnée déjà : les fidèles par lui convertis sont une preuve qu'il est apôtre. Mais ce n'est qu'une preuve de seconde ligne, puisque d'abord Paul rappelle qu'il a vu le Seigneur : « Ne suis-je pas apôtre? N'ai-je pas vu Jésus[1]? »

Toutefois ce plaidoyer de Paul est une réponse aux imputations de ses adversaires, et il n'atteint pas en-

1. Avoir vu le Christ. Si Paul en tire argument, on peut induire que ses adversaires faisaient valoir que les apôtres authentiques avaient vu le Christ, plus encore, avaient vécu avec le Christ. Par là s'expliquerait le texte de l'épître aux Galates (II, 6) : « Ceux qui étaient les notables, quels qu'ils aient été jadis, cela ne m'importe pas : Dieu ne fait point acception de personne... » LIGHTFOOT, *Galatians*, p. 108. WEIZSAECKER, *Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche*, 3e édit. (Tubingen 1902), p. 52.

core le point fondamental, qui est de savoir ce qui fait l'apôtre. Ni la pureté de son évangile, ni l'activité et la fécondité de sa prédication, si miraculeuse soit-elle, ne suffisent à faire de son apostolat un office réservé, distinct en soi de l'office de Timothée ou d'Apollos, par exemple. Et pareillement avoir vu Jésus n'est pas le privilège des seuls apôtres, puisque le Seigneur ressuscité est apparu « en une seule fois à plus de cinq cents frères, dont la plupart sont encore vivants », et dont Paul ne nous dit pas qu'ils aient été apôtres.

Au vrai, apôtre du Christ, comme Paul en revendique la qualité, signifie envoyé du Christ, envoyé par le Christ, comme apôtre des églises signifie envoyé par les églises : Paul parle des ἀπόστολοι Χριστοῦ (*II Cor.* xi, 13) comme il parle des ἀπόστολοι ἐκκλησιῶν (*id.* viii, 23). Si les apôtres des églises ont pour les accréditer une lettre que leur donne l'église qui les envoie, l'ἀπόστολος Χριστοῦ ne pourrait être accrédité que par une lettre du Christ : condition irréalisable, on recourra donc à un équivalent, et voilà pourquoi Paul peut dire aux Corinthiens : « Vous m'êtes une lettre du Christ ». — Être envoyé par le Christ suppose qu'on a vu le Christ, non pas dans le troisième ciel, si on y est ravi, mais sur terre et comme l'ont vu les témoins de sa résurrection. Voilà pourquoi Paul est le dernier des apôtres, étant le dernier qui a vu le Seigneur. Après Paul il n'y aura plus d'apôtre. — Enfin et surtout être envoyé par le Christ implique qu'on a reçu sur terre du Christ en personne une mission, là est la vraie racine de l'apostolat. Si Paul peut se proclamer « apôtre, non de la part des hommes, ni par un homme, mais par Jésus-Christ et Dieu le père qui l'a ressuscité d'entre les morts » (*Gal.* i, 1), c'est qu'il n'y a d'apôtre du Christ que celui

que le Christ désigne et envoie : « Il a plu à Dieu de révéler en moi son Fils, afin que je l'annonçasse parmi les Gentils », et sur-le-champ Paul est parti pour l'Arabie, « sans consulter ni la chair, ni le sang, sans monter à Jérusalem vers ceux qui étaient déjà apôtres » (*id.* 16-17). Paul a reçu directement sa mission de Dieu par Jésus-Christ : « Jésus-Christ par qui nous avons reçu la grâce et l'apostolat pour amener en son nom à l'obéissance de la foi tous les Gentils [1]. » C'est en ce sens plein que Paul est apôtre, non simplement apôtre, mais « apôtre du Christ », appelé et envoyé personnellement par le Christ en personne [2].

*
* *

Cette donnée d'abord est acquise, que Paul est le dernier des apôtres, parce qu'il est le dernier à qui le Christ ressuscité s'est montré : de tous les autres apôtres Paul peut dire qu'ils l'étaient avant lui. Il est « l'avorton », mais il est de la même famille que les autres (*I Cor.* xv, 8).

Une seconde donnée doit être tenue pareillement pour acquise, que saint Paul a la conviction d'avoir reçu de Dieu mission d'être l'apôtre de la gentilité, tandis que les autres apôtres, les apôtres avant lui, sont envoyés aux circoncis. Le texte célèbre de l'épître aux Galates (ii, 1-14) le prouve surabondamment.

Paul prêche depuis quatorze ans parmi les païens, en Syrie, en Cilicie : il a été jusque-là « inconnu de visage

1. *Rom.* i, 5 : δι' οὗ ἐλάβομεν χάριν καὶ ἀποστολήν. *Rom.* i, 1 : κλητὸς ἀπόστολος. Dans *II Cor.* v, 20, Paul se donne comme légat du Christ : ὑπὲρ Χριστοῦ πρεσβεύομεν (Cf. *Eph.* vi, 20). En Orient, les légats de l'empereur portaient le nom de πρεσβευτής. Deissmann, p. 273.
2. *Act.* xxii, 21, et xxvi, 16-18.

aux églises de Judée qui sont dans le Christ » (I, 22). Une révélation le fait partir pour Jérusalem, où il exposera l'évangile qu'il prêche parmi les païens, afin de pouvoir assurer qu'il n'y a pas deux évangiles et que la pureté de son évangile atteste l'authenticité de son apostolat. Il importe donc qu'il confère avec les apôtres des circoncis. Cet évangile, écrit-il, « je l'exposai aux notables »[1]. S'ils avaient désavoué Paul, c'en eût été fait de son apostolat, et l'apôtre pendant quatorze ans passés aurait « couru en vain » (II, 2). Où l'on voit bien que l'apostolat n'est pas un charisme qui se justifie par lui-même. « Mais, continue Paul, les notables ne m'imposèrent rien : au contraire, voyant que l'Évangile m'avait été confié pour les incirconcis, comme à Pierre pour les circoncis, — car celui qui a fait de Pierre l'apôtre des circoncis, a aussi fait de moi l'apôtre des païens, — et ayant reconnu la grâce qui m'avait été accordée, Jacques, Céphas et Jean, qui sont considérés comme des colonnes, me donnèrent à moi et à Barnabé les mains en signe d'accord, afin que nous allassions, nous aux païens, eux aux circoncis » (II, 6-9).

Ainsi, aux yeux de saint Paul, d'un côté l'apostolat des païens à lui confié et à Barnabé, de l'autre l'apostolat des circoncis confié aux apôtres qui sont avant lui[2]. Du même coup, voici des noms, et d'abord Jacques, Pierre et Jean, qui, parmi ces notables, sont consi-

1. *Gal.* II, 2 : τοῖς δοκοῦσιν. Rapprochez *Gal.* II, 9 : οἱ δοκοῦντες στῦλοι εἶναι. Ces notables, ces colonnes, sont Pierre, Jacques et Jean. En les désignant ainsi, Paul fait allusion à l'importance exceptionnelle que les judaïsants leur reconnaissent. PRAT, p. 227. Il n'y a pas de nuance de dépréciation dans son langage. LIGHTFOOT *in loc.* cite l'historien Hérodien (IIe siècle) : τῆς συγκλήτου βουλῆς τοὺς δοκοῦντας καὶ ἡλικίᾳ σεμνοτάτους, les membres du Sénat qui étaient *considérés* et les plus vénérables par leur âge.

2. HARNACK, *Die Apostelgeschichte* (Leipzig 1908), p. 15.

dérés comme les colonnes. Pierre est apôtre, cette qualité vient de lui être donnée par saint Paul [1]. Jacques aussi, au témoignage de saint Paul écrivant de sa première visite à Jérusalem, celle qui se place trois ans après sa conversion, quatorze ans avant la visite que nous avons mentionnée plus haut : « Je montai à Jérusalem pour faire la connaissance de Céphas et je demeurai quinze jours auprès de lui : mais je ne vis aucun autre des apôtres, si ce n'est (εἰ μή) Jacques, le frère du Seigneur [2] ». Jacques, dit « frère du Seigneur », n'est pas le fils de Zébédée et le frère de saint Jean. Il n'est peut-être même pas le Jacques fils d'Alphée [3], qui, lui, comme les fils de Zébédée, est des douze choisis par Jésus. Mais, au moment où se place soit l'une soit l'autre des visites de Paul à Jérusalem, ce Jacques est un personnage de premier rang, comme Pierre, et il doit cette considération au fait que Jésus ressuscité lui est apparu à lui, individuellement, comme à Pierre, ainsi qu'en témoigne saint Paul dans l'énumération des apparitions : « Ensuite il est apparu à Jacques, puis à tous les apôtres » (*I Cor.* xv, 7).

Jusqu'ici toutefois le nombre des apôtres est indéterminé. Il n'y a qu'un texte, dans toutes les épîtres paulines, où saint Paul parle des Douze : « Il est ap-

1. *Gal.* II, 8. Pierre est toujours appelé Céphas par Paul (*Gal.* II, 14 ; *I Cor.* I, 12; III, 22; IX, 6; XV, 5), sauf *Gal.* II, 7-8. Sur les « colonnes », voyez *I Tim.* III, 15 et *Apoc.* III, 12. Rapprochez *I Clem.* V, 2, où Pierre et Paul sont appelés οἱ μέγιστοι καὶ δικαιότατοι στύλοι. Cf. la note de FUNK, *Patres apostolici*, t. I[2] (1901), p. 105.

2. *Gal.* I, 18-19. On me fait remarquer que, si εἰ μή a le sens de *sed*, Jacques frère du Seigneur peut n'être pas apôtre. TOBAC, *Revue d'hist. eccl.* 1910, p. 327.

3. Ce point est controversé. TILLEMONT, *Hist. eccl.* t. I, p. 618-621. Dom CHAPMAN, « The Brethen of the Lord » dans le *Journal of theological Studies*, t. VII (1906), p. 422.

paru à Céphas, puis aux Douze » (*I Cor.* xv, 5). Ce texte, dont il n'y a pas lieu de suspecter la valeur critique, suffirait à établir que, pour saint Paul, les Douze sont un nombre consacré par la tradition existante, d'autant mieux qu'ici Paul aurait dû dire les onze, plutôt que les douze. La Vulgate a traduit ici δώδεκα par *undecim*.

Dans l'évangile de saint Jean les Douze sont mentionnés comme formant le groupe des disciples les plus fidèlement attachés à Jésus. Saint Jean ne raconte pas leur vocation collective, et il ne donne pas la liste de leurs douze noms : jamais il ne leur donne le nom d'apôtres[1]. Mais saint Jean atteste que Jésus les a choisis : « N'est-ce pas moi qui vous ai choisis, vous les Douze? Et l'un de vous est un démon. Il parlait de Judas, fils de Simon Iscariote, car c'était lui qui devait le trahir, lui, l'un des Douze » (*Ioa.* vi, 70-71). Saint Jean mentionne de même saint Thomas : « Mais Thomas, l'un des Douze, celui qu'on appelle Didyme, n'était pas avec eux lorsque Jésus vint » (xx, 24). A la cène, il n'est pas dit expressément que Jésus ait autour de lui les Douze, mais il y a nommément Pierre, Thomas, Philippe, Jude, Judas et le disciple préféré. Incontestablement, le discours après la cène est une sorte d'investiture et de glorification des Douze. « Ce n'est pas vous qui m'avez choisi, mais c'est moi qui vous ai choisis et qui vous ai établis, pour que vous alliez, et que vous portiez du fruit, et que votre fruit

1. *Apoc.* xxi, 14, il est parlé de la cité et de sa muraille à douze fondements, sur lesquels sont les « noms des douze apôtres de l'Agneau ». Voyez encore *Apoc.* xviii, 20, les saints, apôtres et prophètes, sont là des personnages du ciel. *Apoc.* ii, 2, l'église d'Éphèse est félicitée d'avoir « mis à l'épreuve ceux qui se disent apôtres sans l'être ». On ne voit pas que saint Jean ait pensé à d'autres apôtres que les Douze. Dans les épîtres johannines, il n'est pas fait mention des apôtres.

demeure » (xv, 16). Puis, s'adressant au Père : « Lorsque j'étais avec eux, je les conservais dans votre nom ; j'ai gardé ceux que vous m'avez donnés, et pas un d'eux ne s'est perdu, hormis le fils de perdition » (xvii, 12). « Comme vous m'avez envoyé (ἀπέστειλας) dans le monde, je les ai aussi envoyés (ἀπέστειλα) dans le monde » (xvii, 18).

On veut que ce discours ait en vue, non les Douze, mais les disciples au sens le plus large, et s'adresse ainsi à tous les croyants qui viendront ensuite ; on en conclut que la notion du collège apostolique est absente du quatrième Évangile. Nous croyons, au contraire, que tous les traits que nous venons de relever s'entendent des Douze directement, des Douze que Jésus a choisis, qu'il a établis, parmi lesquels Judas seul a été infidèle, et enfin qu'il a envoyés lui-même en son nom dans le monde. La notion d'apostolat (le mot même se laisse entrevoir) est ici essentiellement la même que chez saint Paul, à cette différence près qu'elle n'est réalisée, semble-t-il, que dans les Douze. Quant aux croyants, ils sont au delà et n'apparaissent que comme les convertis des Douze : « Je ne prie pas pour eux seulement, mais aussi pour ceux qui, par leur parole, croiront en moi » (xvii, 20).

Dans l'évangile de saint Marc, il n'est parlé que des Douze. Une fois seulement les Douze sont appelés apôtres, au retour de la mission que leur a donnée Jésus au cours du ministère galiléen : « Alors il appela près de lui les Douze, et commença de les envoyer (ἀποστέλλειν) deux à deux... » (vi, 7). Ils reviennent : « De retour près de Jésus, les apôtres (ἀπόστολοι) lui rendirent compte de tout ce qu'ils avaient fait et de tout ce qu'ils avaient enseigné » (vi, 30). Mais il semble bien que dans ce passage unique le mot

ἀπόστολος n'ait pas d'autre signification que celle du verbe ἀποστέλλειν. Dans l'évangile de saint Mathieu, il n'est pareillement question que des Douze, les « douze disciples ».

On nous accorde que la constance des témoignages qui parlent des Douze, ne permet pas de douter que ce choix de douze disciples n'ait été vraiment fait par Jésus en personne, en vue de la prédication de l'Évangile, dès le temps du ministère galiléen [1]. Mais on voudrait que la notion de l'apostolat ait passé par une transformation dont les trois états successifs seraient : une notion primitive, une notion pauline, enfin une notion catholique, toutes trois irréductibles. Ceci mérite examen.



Il est sûr que Jésus a choisi douze de ses disciples pour les attacher par un lien spécial à sa personne et à son œuvre. Ils sont ses témoins et voilà pourquoi au jour du jugement ils siégeront, eux les Douze, sur douze trônes et jugeront les douze tribus d'Israël (*Mat.* XIX, 28), auxquelles ils auront prêché l'évangile du Christ. Y a-t-il une connexion réelle entre ce nombre de douze disciples choisis et le nombre des tribus, comme si Jésus n'avait voulu de mission que pour Israël? C'est une question que nous aborderons plus loin : disons que, au premier jour, on a attaché à ce nombre de douze une importance spéciale qui s'est ensuite effacée.

Au premier jour, en effet, douze est un nombre que

1. WEIZSAECKER, p. 584. P. WERNLE, *Die Anfaenge unserer Religion* (Tübingen 1901), p. 71. HARNACK, *Mission*, t. I, p. 268. A. LOISY, *Evangiles synoptiques* (Ceffonds 1907), t. I, p. 208-209. HARNACK, *Entstehung*, p. 5-7.

les onze veulent maintenir. Parmi les disciples qui ont accompagné les Douze tout le temps que le Seigneur Jésus a vécu avec eux, à partir du baptême de Jean jusqu'au jour où il a été enlevé au ciel, on en prendra un pour être « témoin de sa résurrection » (*Act.* I, 21-22). Voici déjà une définition des Douze : ils sont les témoins de la résurrection après avoir été les compagnons du ministère public. Mais la définition n'est pas complète encore : ils ont été choisis par le Sauveur lui-même. Le douzième qu'on va élire à la place de Judas, ne sera-t-il pas élu du Sauveur ? Le récit des *Actes* répond : « Ils en présentèrent deux : Joseph appelé Barsabas et surnommé le Juste, et Mathias. Puis, s'étant mis en prière, ils dirent : Seigneur, vous qui connaissez le cœur de tous, indiquez lequel de ces deux vous avez choisi, pour recueillir la place et le ministère de l'apostolat que Judas a trahi pour s'en aller en son lieu ! On tira leurs noms au sort et le sort tomba sur Mathias, qui fut associé aux autres apôtres[1] ». Mathias ne reçoit aucune imposition de mains : il est choisi par le Christ seul, dont le sort est censé manifester le choix.

Une autorité exceptionnelle est restée aux Douze, qui, eux, au début au moins et quelques années durant, — douze ans, dira-t-on un jour, — demeurèrent à Jérusalem. M. Weizsaecker, qui a analysé leur situation avec beaucoup de finesse, observe que d'abord les Douze n'avaient pas intendance sur la communauté de Jérusalem seulement, mais sur les communautés en général, et secondement que les Douze nous apparais-

1. *Act.* I, 23-26 : ἀνάδειξον ὃν ἐξελέξω... λαβεῖν τὸν τόπον τῆς διακονίας ταύτης καὶ ἀποστολῆς. Remarquez l'emploi du mot τόπος, comparez l'emploi du mot χάρις dans *Gal.* II, 3. Sur le sens du mot διακονία, voyez plus loin, p. 117.

sent, non pas comme un collège ou une corporation, mais comme des personnalités [1].

En même temps, d'auprès des Douze des missionnaires partent et vont répandre l'Évangile dans le monde. Les sept qui sont élus pour aider les Douze (*Act.* vi, 1-6) sont des juifs hellénistes, et non plus « hébreux » comme les Douze : Étienne, qui est des sept, meurt trop tôt pour devenir un missionnaire, mais Philippe l'est devenu, et a porté le nom d' « évangéliste » [2]. Quant à Barnabé et à Paul qui sont « hébreux », ils porteront le nom d'apôtres et seront missionnaires. Il est sûr que l'apostolat de Paul a été contesté par des judaïsants qui avaient à Jérusalem leur point d'appui, mais ils ne contestaient pas l'apostolat de Barnabé : ils contestaient à Paul la qualité d'apôtre, sans lui reprocher de n'être pas des Douze. Les judaïsants, adversaires de Paul, avaient donc une notion de l'apostolat qui coïncidait avec celle de Paul, puisque le débat ne portait pas sur cette notion, mais sur la légitimité de l'attribution que s'en faisait Paul. Nous concluons que l'apostolat des Douze ne s'oppose pas à l'apostolat de Paul comme une antithèse dont les deux termes s'excluraient. Il y a les apôtres, « tous les apôtres » (*I Cor.* xv, 7), qui reçoivent leur mission du Christ ressuscité, et Paul est le dernier de ces apôtres : il y a les Douze (*I Cor.* xv, 5), qui sont du nombre de « tous les apôtres », mais qui représentent une élection antérieure, faite par Jésus au cours de son

1. Weizsaecker, p. 585.

2. Le terme « évangéliste » a désigné plus tard les auteurs des évangiles. Mais, dans sa signification première, il désignait un missionnaire qui n'était pas un apôtre. Voyez *Eph.* iv, 11 et *II Tim.* iv, 5. Ce terme ne se retrouve pas dans la *Didaché*, ni dans les Pères Apostoliques. Mais, au second siècle, Pantène, pour avoir prêché aux Indes, est appelé encore « évangéliste ». Euseb. *H. E.* v, 10, 2 et 3.

ministère, à une fin coordonnée d'abord à ce seul ministère.

Ce qu'on appelle la notion « catholique » de l'apostolat consisterait en une élimination du souvenir des apôtres autres que les Douze, les Douze étant considérés dès lors comme les fondateurs de l'Église. — Il faut accorder que de très bonne heure on n'a plus parlé que des Douze : l'Apocalypse, par exemple, compte « douze apôtres de l'Agneau » (xxi, 14). La *Didachè* ne veut pas s'intituler autrement que *Doctrine du Seigneur aux nations par les douze apôtres*. L'expression « les douze apôtres » est une expression synthétique plutôt qu'une énumération rigoureuse : on a dit « les Douze » sans exclure pour autant Paul et Barnabé de l'apostolat [1], et sans s'inquiéter que les Douze fussent quatorze. En vertu de la même acception, on a pu dire que les Douze avaient prêché l'Évangile à toutes les nations, ce qui n'est vrai qu'à peu près : mais par une simplification qui n'a rien d'inouï, moins encore de mensonger, les Douze ont synthétisé une prédication qui avait été l'œuvre collective d'apôtres peut-être bien plus nombreux. Qu'on se rappelle la vocation des soixante-douze disciples, chez saint Luc (x, 1-17).

*
* *

Qu'il s'agisse des Douze, comme on a dû le dire en certains milieux primitifs avec quelque arrière-pensée judaïsante, en pensant aux douze tribus [2]; — qu'il s'agisse des apôtres du Christ », comme saint Paul préférait dire, en pensant à « tous les apôtres », les Douze

1. Barnab. *Epistul.* v, 9 et viii, 3.
2. *Euangel. Ebionit.* b. (Nestle. *N. T. Supplem.* p. 75).

y compris; — qu'il s'agisse des « douze apôtres », comme on a aimé à dire plus tard synthétiquement; — nous saisissons dans le christianisme de la première heure un principe de ralliement, d'unité et d'autorité [1], principe posé par le Christ en personne.

Des communautés visibles ne peuvent être régies que par une autorité vivante : une loi écrite ou traditionnelle ne peut pas ne pas enfanter de controverses de discordes, de séparations [2].

Les « apôtres du Christ », en ces premières années du christianisme où tout est oral, se trouvent être la parole authentique et qui fait foi : l'enseignement de Jésus, et aussi bien sa personne, a pour garant le témoignage de l'apôtre. Quand les chrétiens de Corinthe auraient « dix mille pédagogues dans le Christ », ils n'ont qu'un apôtre qui les a engendrés en Jésus-Christ par l'Évangile » (*I Cor.* IV, 15). Timothée ira à Corinthe rappeler aux Corinthiens de quelle manière Paul « enseigne dans toutes les églises » (*id.* 17). « Si quelqu'un croit être prophète ou riche en dons spirituels, qu'il reconnaisse que les choses que je vous ai écrites sont des commandements du Seigneur » (*I Cor.* XIV, 37). « Si je retourne chez vous, je n'userai d'aucun ménagement, puisque vous cherchez une preuve que le Christ parle en moi » [3]. Que nous sommes loin d'une religion de l'esprit individuel!

1. WEIZSAECKER, p. 588-590 et 597, dégage bien cette vue, au contraire de HARNACK, *Dogmengeschichte*, t. I⁴, p. 110, qui la sacrifie. F. LOOFS, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte* (Halle 1906), p. 72 et 78, est plus équitable.

2. HARNACK, *Dogmengeschichte*, t. I⁴, p. 416 : « Eine empirische Gemeinschaft kann nicht durch ein überliefertes und geschriebenes Wort, sondern nur durch Personen regiert werden, denn der Buchstabe wird immer trennen und spalten ». M. Harnack, qui fait cette concession pour le temps de saint Cyprien, ne reconnaîtra-t-il pas qu'elle s'applique bien mieux encore à la première génération chrétienne, où le N. T. était encore *in fieri?*

3. *II Cor.* XIII, 2-3. Cf. *I Cor.* V, 4-5.

Les apôtres ont, de leur vivant et dans l'œuvre de la fondation des églises, une autorité que l'on ne saurait mieux comparer qu'à celle de l'Écriture en tant qu'ils attestent la parole du Seigneur, une autorité qui, en tant qu'elle s'attache aux avis ou aux lumières qu'ils donnent de leur propre inspiration, est comparable à celle du Seigneur qui les envoie. « Si quelqu'un se plaît à contester, nous n'avons pas cette habitude, non plus que les églises de Dieu » (*I Cor.* XI, 16). En s'exprimant de la sorte, Paul donne corps à un principe d'autorité, qui est reçu évidemment partout dans les communautés chrétiennes, et aussi bien dans celles dont il n'a pas été l'apôtre premier, par exemple l'église de Rome (*Rom.* VI, 17). Aux mains des apôtres du Christ est une autorité sans laquelle la genèse du Nouveau Testament serait une énigme inexplicable[1], et pareillement l'idée de dépôt de la foi, de règle de la foi, de tradition, de magistère, de hiérarchie.

Et, avant d'aller plus loin, ne constatons-nous pas ainsi, dans les textes et dans les faits de l'âge apostolique, le rôle historique de l'apostolat, que presque tous les critiques actuels, par une sorte de préjugé tacite, semblent s'accorder à minimiser? Ils reconnaissent, avec M. Sohm[2], que le régime communautaire chrétien est ce qu'ils nomment une création primitive de l'esprit chrétien. Toutefois, à leurs yeux, ce régime communautaire a pour centre de formation, en chaque église locale, l'épiscopat, l'épiscopat d'abord plural,

1. Très bien démontré par A. JUELICHER, *Einleitung in das N. T.* 6e édit. (Leipzig 1906), p. 428-432.

2. *Kirchenrecht*, p. 4-15. Autant HATCH, *Organization*, p. 32 et suiv. HARNACK (*Mission*, t. I, p. 376) a dit avec bien plus de vérité : « Jede Orientierung über den Ursprung der kirchlichen Organisation bei den Aposteln und ihrem Missionswirken einzusetzen habt. » Il est vrai que dix lignes plus loin, le même historien dénonce ce qu'il appelle la conception magique de l'Apostolique, « Zauberbegriff der Apostolischen ».

bientôt monarchique, qui donne à chaque communauté chrétienne une constitution. Mais ces formes statutaires et juridiques des premières communautés chrétiennes sont quelque chose de purement extérieur et disciplinaire : elles règlent la conduite et l'administration de la communauté, elles se superposent en quelque sorte du dehors, et ont un caractère, pour ainsi dire, politique, au sens large, ou, plus simplement, pratique. On fait de l'épiscopat plural une façon d'association cultuelle spontanée! La foi et la doctrine, au contraire, seraient fondées sur le charisme, sur le don de l'Esprit, et n'auraient rien à voir avec l'administration, jusqu'au jour où, les charismes ayant cessé, la fonction enseignante se confondra avec la fonction administrante, et où, aux mains de l'évêque, il y aura cumul des deux offices. — Et toute cette construction serait fort spécieuse, si la première génération chrétienne n'avait été instruite et gouvernée par l'apostolat.

II

Les Juifs étaient fils d'Abraham, ils étaient le peuple choisi de Dieu entre tous les peuples, ils étaient la race élue et sainte, la part du Seigneur; le Seigneur avait fait pour Israël ce qu'il n'avait fait pour aucun autre peuple par l'alliance qu'il avait contractée avec lui, par la loi sainte qu'il lui avait donnée, par les prodiges qu'il avait multipliés le long des siècles en sa faveur. Or la chrétienté s'est substituée à Israël, et, dans l'ordre de la foi, elle a été un peuple aussi, « une race choisie, un sacerdoce royal, une nation sainte, un peuple que Dieu s'est acquis[1] ». Il y a substitution d'un peuple à un autre dans le choix de Dieu, et la nouveauté historique est la création de ce peuple, dont l'unité est visible comme celle du judaïsme, mais du même coup spirituelle comme celle du judaïsme charnel ne l'a jamais été.

Nous saisissons ici à l'état natif, non plus le principe d'autorité que nous a révélé l'apostolat, mais l'idée et la réalité de société, à la fois visible et invisible, prenant la place de l'idée et de la réalité de peuple selon la chair et le sang.

Le christianisme ne s'est pas séparé du judaïsme à la première heure *ex abrupto*. Le christianisme prê-

1. *I Pet.* II, 9. Allusion à *Exod.* XIX, 5-6.

ché aux Juifs avait peine à ne pas rester juif d'observance et d'esprit, si enracinée était la foi juive, si religieux son attachement à la Loi : le plus grand péril que l'Évangile ait couru a été le risque d'être résorbé par le judaïsme. La providence veillait. On sait comment au lendemain de la mort d'Étienne, la persécution suscitée à Jérusalem contre les disciples, les dispersa, et comment l'Évangile fut porté en Phénicie, en Chypre, à Antioche : les disciples « n'annonçaient la parole à personne si ce n'est aux Juifs » (*Act.* xi, 19). Il s'en trouva pourtant, ils étaient de Cyrène et de Chypre, qui, « étant venus à Antioche, s'adressèrent aussi aux Grecs, et leur annoncèrent le Seigneur Jésus : et la main du Seigneur était avec eux, et un grand nombre de personnes crurent et se convertirent au Seigneur ». Barnabé fut envoyé de Jérusalem à Antioche pour travailler à cette mission nouvelle : Paul, qui était à Tarse, le rejoignit. On était vers l'an 42. « Il advint que, pendant une année entière, ils tinrent des réunions dans l'église et instruisirent une multitude nombreuse. Ce fut ainsi à Antioche que, pour la première fois, les disciples reçurent le nom de chrétiens [1] ».

Ce nom ne fut pas la création des fidèles eux-mêmes, qui entre eux se donnaient seulement le nom de « disciples » et de « frères ». Il est même bien remarquable que longtemps, ce nom de « chrétiens », ils ne

1. *Act.* xi, 20-26. Les Juifs avaient appelé d'abord les disciples de Jésus « Nazaréens », « Galiléens », et peut être aussi « pauvres » (*Ebionim*), un nom que suggéraient certaines maximes de Jésus. Épictète et l'empereur Julien se servent du terme de « Galiléens ». Les Juifs au iv° siècle se servaient encore du terme « Nazaréens ». Jésus appelait les siens du nom de disciples : il est bien remarquable que ce nom resta propre exclusivement aux seuls disciples immédiats de Jésus. Les trois vocables caractéristiques adoptés par les chrétiens furent ceux de « saints », de « frères ». et d' « église ». HARNACK, *Mission*, t. I, p. 334-339, et *Entstehung*, p. 7-12.

l'adoptèrent pas : on ne le relève que deux fois dans le Nouveau Testament, deux fois où il est mis sur les lèvres de païens étrangers à la foi des fidèles [1]. Ce nom fut créé par les Grecs pour désigner des gens qu'évidemment on ne pouvait plus qualifier de Juifs, et il révèle ce qui chez ces non-Juifs était le plus notoirement spécifique de leur secte, leur foi au Christ, leur foi en Jésus considéré comme Messie.

Observons encore sur ce passage des Actes que, ces disciples de Chypre et de Cyrène ayant annoncé aux Grecs d'Antioche le Seigneur Jésus, et le nombre étant grand des Grecs qui se convertissaient au Seigneur, le bruit en vient « aux oreilles de l'église qui était à Jérusalem », et de Jérusalem on dépêche Barnabé à Antioche. L'église de Jérusalem n'entend donc pas laisser à elle-même et sans apôtre cette communauté inopinée. Barnabé, apôtre de l'église de Jérusalem, s'adjoint Paul et l'introduit dans la mission antiochienne.

Un autre passage des *Actes* (XIII, 1-2) énumère ceux qui semblent être alors les colonnes, « prophètes et didascales », de cette chrétienté antiochienne : Barnabé en tête, Paul le dernier, entre eux deux un Siméon, un Manaën, deux noms juifs, enfin un chrétien de Cyrène, Lucius. Le succès de leur commune mission ne demande qu'à s'étendre. Barnabé partira donc accompagné de Paul : ils iront en Chypre d'abord, puis

1. *I Pet.* IV, 16 et *Act.* XXVI, 28, en plus de *Act.* XI, 26. Rappelons les textes de Tacite et de Pline. Saint Ignace d'Antioche est le premier auteur chrétien qui se serve du mot χριστιανός, et chez lui pour la première fois se rencontre le mot χριστιανισμός. Le mot χριστιανός est de formation latinisante : comparer ἡρωδιανοί (*Marc*, III, 6) et καισαριανοί (DEISSMANN, p. 276). HARNACK (*Mission*, t. I, p. 345) conjecture que le mot χριστιανός a dû être forgé par les magistrats romains à Antioche. En tout état de cause, les Juifs n'auraient pas appelé les fidèles χριστιανοί, c'est-à-dire « partisans du Messie ».

évangéliseront Antioche de Pisidie, Iconium, Lystre, Derbé. Après cette expédition apostolique, qui leur prend quatre ou cinq années (de 45 à 49 environ), Barnabé et Paul reviennent à Antioche, où, « ayant assemblé l'église, ils racontent tout ce que Dieu a fait pour eux et comment il a ouvert aux Gentils la porte de la foi. Et ils demeurent à Antioche assez longtemps avec les disciples » (*Act.* XIV, 26-27).

La mission de Barnabé et de Paul en Chypre, en Lycaonie, en Pisidie, s'inspire sans nul doute du même principe qui a donné naissance à la chrétienté d'Antioche, l'accession des incirconcis à la foi, précisons, et à la foi isolée de toute observance de la loi juive. Barnabé et Paul sont d'accord sur ce principe de la prédication aux Grecs. Il n'est pas vraisemblable que l'église de Jérusalem, dont Barnabé est l'apôtre, ait ignoré ce qu'était « l'évangile » de Paul, ou qu'il ait pu y avoir sur un point si capital un malentendu entre Barnabé et Paul. Le christianisme des incirconcis ne s'est donc pas formé subrepticement, mais au su de l'église de Jérusalem, et avec son encouragement [1], et avec un de ses propres apôtres, Barnabé. Inductions que la suite va confirmer.

A l'improviste, en effet, une crise se produisit. Certains, « venus de Judée », arrivèrent à Antioche, et, comme Eléazar dans l'histoire du roi d'Adiabène, se mirent à déclarer aux Grecs devenus chrétiens : « Si vous n'êtes circoncis selon la loi de Moïse, vous ne pouvez pas être sauvés » (*Act.* XV, 2). L'autorité de gens « venus de Judée » et se réclamant sans doute plus ou

1. Cf. *Gal.* I, 21-24. Apollonius, l'écrivain antimontaniste (vers 197), rapporte que le Sauveur avait prescrit aux apôtres d'attendre douze ans avant de quitter Jérusalem. EUSEB. *H. E.* V, 18, 14. Le même trait se lisait dans le Κήρυγμα Πέτρου, où Apollonius l'a peut-être pris. DOBSCHÜTZ, *Das Kerygma Petri* (Leipzig 1893), p. 22.

moins légitimement des « colonnes » de Jérusalem, était donc bien grande, que ces déclarations imprévues aient troublé profondément la chrétienté antiochienne, et que tout le crédit de Barnabé et de Paul n'en aient pas eu raison? « Paul et Barnabé ayant eu avec eux une contestation et une vive discussion, il fut décidé que Paul et Barnabé, avec quelques autres des leurs, monteraient à Jérusalem vers les apôtres et les anciens pour traiter cette question » (*Act.* xv, 2), question solennelle, puisque l'alternative n'est pas moins que de décider si le christianisme est seulement une extension du judaïsme, un prosélytisme concluant à la circoncision, — ou l'avènement d'un peuple nouveau [1].

Paul partit avec Barnabé, Tite les accompagna, ce devait être vers l'an 50, quelque vingt ans après la passion du Sauveur [2].

Saint Paul a raconté ces incidents dans l'épître aux Galates. Une révélation, dit-il, le décida à monter à Jérusalem pour exposer à ceux de Jérusalem l'évangile prêché par lui aux Gentils. Peut-être doit-on voir là un indice que Paul se joignit spontanément à Barnabé et à ceux qu'envoyait à Jérusalem la communauté d'Antioche : il entendait défendre lui-même son évan-

1. F. PRAT, t. I, p. 71 : « Le moment était solennel. On allait voir si la société chrétienne revendiquerait l'universalité que son fondateur lui avait promise ou si, s'obstinant à rester secte juive, elle disparaîtrait dans l'oubli après quelques années de stérile agitation. Maintenir la circoncision, avec l'observation de la Loi qu'elle implique, c'était renoncer à l'espoir de conquérir le monde. Jamais le monde ne se serait fait juif. Et la question de principe était plus grave encore. Faire d'une pratique mosaïque une condition essentielle de salut, c'était nier virtuellement le caractère transitoire de l'ancienne économie, la suffisance de la rédemption, la valeur du sang et des mérites du Christ, l'efficacité de la grâce. »

2. *Act.* xv, 4-29. Cf. *Gal.* II, 2-10. Pour la discussion des divers problèmes relatifs au « concile de Jérusalem », voyez PRAT, p. 69-80, et H. COPPIETERS, « Le décret des Apôtres », *Revue biblique*, 1907, p. 34-58, 218-239.

gile. La foi au Christ justifie-t-elle à elle seule et sans obliger à l'observance de la Loi? Toute la question était là. Or, continue Paul, « on n'obligea même pas Tite qui m'accompagnait et qui était grec, à se faire circoncire. Et cela à cause des faux frères intrus, qui s'étaient glissés parmi nous pour espionner la liberté que nous avons dans le Christ Jésus, afin de nous réduire en servitude. Nous n'avons pas consenti, même pour un instant, à nous soumettre à eux, afin que la vérité de l'Évangile fût maintenue parmi vous » (*Gal.* II, 3-5).

Cette minorité, que Paul traite de faux frères, est un groupe anonyme, qui apparaît ici pour la première fois dans l'histoire de l'Église naissante, et qui est proprement de Jérusalem : mais son action s'exerce loin, puisqu'elle a provoqué une crise à Antioche et qu'un jour elle donnera lieu à l'épître de Paul aux Galates. Paul parle de faux frères et d'intrus, et c'est un trait de lumière dans l'histoire de l'église de Jérusalem, si obscure depuis la persécution d'Hérode-Agrippa, où Pierre a été jeté en prison et Jacques décapité (*Act.* XII, 1-24) : on devine que la communauté hiérosolymite s'est accrue de membres qui constituent un élément nouveau dans son sein, membres venus du pharisaïsme et demeurés zélateurs de la Loi. Ils sont l'antithèse même de Paul, qui, venu du pharisaïsme, prêche l'abrogation de la Loi par la foi. Ne nous étonnons pas de le voir les traiter de faux frères : à ses yeux, ils sont entrés dans l'Église pour l'épier et la trahir : ils n'ont pas trouvé de meilleure tactique pour faire échec à l'évangile des gentils et le supprimer que de s'appuyer sur l'église mère, celle de Jérusalem. Le fait est certain, observe M. Weizsaecker, que les gens de ce parti sont tout nouvellement de la communauté :

il n'est pas possible qu'ils en aient été du temps où les communautés juives considéraient avec joie l'œuvre de Paul, et aussi bien de Barnabé, en Syrie, en Chypre, en Cilicie. Le fait est certain que ces gens sont entrés dans la communauté chrétienne avec la volonté arrêtée de ne rien abandonner de la Loi. « La physionomie de l'église mère en est devenue tout autre [1]. »

Mais les « colonnes », c'est à savoir Jacques, Pierre et Jean, à qui Paul a exposé en particulier son évangile, « ceux qu'on tient pour quelque chose », comme il dit d'eux, décident qu'il n'y a rien à imposer aux incirconcis convertis. Le parti juif zélote se serait contenté de la circoncision de Tite : on ne lui consent même pas cette concession individuelle, par respect du principe défendu par Paul. « Nous n'avons pas consenti, même pour un instant, à nous soumettre à eux [2] ». Jacques, Céphas et Jean « nous donnèrent les mains, à Barnabé et à moi, en témoignage d'entente, pour aller, nous aux Gentils, eux aux circoncis » (*Gal.* II, 9).

Ces derniers mots décèlent un dualisme qui est destiné à durer, celui de l'*ecclesia ex iudaeis* et de l'*ecclesia ex gentibus*. Cependant à la première n'appartient pas vraiment cette minorité anonyme qui, à Jérusalem, n'a pas réussi à imposer aux Gentils convertis la circoncision et toute la Loi avec elle. Ce courant-là est d'origine pharisienne [3], d'esprit pharisien ; il se maintiendra dans l'église mère un temps, puis dis-

1. WEIZSAECKER, p. 154.
2. *Gal.* II, 5 : οἷς οὐδὲ πρὸς ὥραν εἴξαμεν τῇ ὑποταγῇ. Ce *nous* désigne Paul et Barnabé. Pour la justification de la leçon οἷς οὐδέ (ces deux mots manquent aux textes dits occidentaux), voyez la note de LIGHTFOOT, *Galatians*, *in loc.*
3. *Act.* XV, 5.

paraîtra, soit qu'il retourne au judaïsme, soit qu'il se perde dans les églises judéo-chrétiennes. L'*ecclesia ex iudaeis*, elle, est formée des chrétiens de race juive, qui convertis à l'Évangile continuent d'observer la Loi, mais ne l'imposent pas aux païens qui se convertissent, sans pour cela rompre ou refuser de lier avec eux. Ce sentiment est celui qu'exprime et que défend saint Jacques dans le récit que présentent les Actes [1]. Jacques recommande un compromis, qui consiste à faire accepter aux chrétiens incirconcis les obligations qu'impose le Lévitique aux étrangers établis au milieu d'Israël, abstinence des idolothytes, des viandes étouffées, du sang, de la fornication, compromis qui a pour fin de résoudre la difficulté pratique de rapprocher en une même communauté chrétienne des Juifs et des non-Juifs, des Juifs qui croient à la pérennité de la Loi, et des non-Juifs qui croient cette même Loi périmée, difficulté réelle et que ne trahira que trop le conflit prochain de Pierre et de Paul à Antioche [2]. L'*ecclesia ex gentibus* au contraire est formée des chrétiens non-Juifs, pour qui en effet la Loi est abolie, comme peut l'être une institution, divine sans doute, mais provisoire dans l'économie de Dieu même : l'homme est justifié par la foi au Christ Jésus, non par les observances ou œuvres de la Loi. Donc, en Jésus-Christ, « la circoncision n'est rien, l'incirconcision n'est rien : ce qui est tout, c'est d'être une nouvelle créature. Paix et miséricorde sur tous ceux qui

1. *Act.* xv, 12-21.

2. Notez que le décret du « concile de Jérusalem » (*Act.* xv, 23-29) sur les aliments défendus n'a pas laissé trace dans les usages, ni dans les écrits ecclésiastiques, comme s'il n'avait jamais été appliqué. Le texte même a été bientôt altéré pour le mettre d'accord avec la pratique ecclésiastique. G. Resch, *Das Aposteldekret* (Leipzig 1905) p. 151 et suiv. Prat, t. I, p. 77-78. Coppieters, p. 55-56.

suivront cette règle et sur l'Israël de Dieu »[1]. C'est l'argument de l'épître que six ou sept ans plus tard Paul écrira aux Galates, c'est bien avant l'épître aux Galates un principe fondamental de l'évangile de Paul.

Ne prononçons pas pour autant le nom de « paulinisme », car le principe invoqué là est aussi bien un principe de saint Pierre.

En effet, Pierre est venu à Antioche, et là, « avant l'arrivée de certaines gens de l'entourage de Jacques, il mangeait avec les païens [convertis]; puis, après leur arrivée, il change d'attitude et se tient à l'écart, par crainte des circoncis... » Le schisme était là[2]. « Pour moi, dit Paul, voyant qu'il ne marchait pas droit selon la vérité de l'Évangile, je dis à Céphas en présence de tous : Si toi qui es juif, tu vis à la manière des Gentils, et non à la manière des Juifs, comment peux-tu forcer les Gentils à judaïser ? Pour nous » — c'est-à-dire Pierre et Paul et aussi bien Barnabé et « les autres Juifs » convertis à Antioche, — « nous sommes Juifs de naissance, et non pécheurs d'entre les Gentils. Cependant sachant que l'homme est justifié, non par les œuvres de la Loi, mais par la foi dans le Christ Jésus, nous aussi nous avons cru au Christ Jésus, afin d'être justifiés par la foi en lui, et non par les œuvres de la Loi[3]. » Donc, au témoignage de Paul,

1. *Gal.* vi, 15-16. Cf. *I Cor.* vii, 19.
2. Weizsaecker, p. 159.
3. *Gal.* ii, 12-16. Prat, t. I, p. 229 : « Nous supposons avec tous les anciens et un grand nombre de modernes que ce passage entier [ỳ 15-21] fait partie du discours adressé par saint Paul à saint Pierre devant les fidèles d'Antioche. Le commencement (*Nos natura Iudaei*, etc.) s'adresse certainement à Pierre et non pas aux Galates ; et aucune raison, aucun indice, ne permet de soutenir que les interlocuteurs changent dans la suite. » — Je suppose aussi que le passage *Nos natura Iudaei* etc. s'adresse à Pierre, mais qu'il s'adresse autant aux

Pierre accepte de vivre à la manière des Gentils en abandonnant les obligations de la Loi : Juif de naissance, il professe comme Paul que la foi dans le Christ suffit à justifier. Paul le lui rappelle, pour relever sa conduite actuelle comme une contradiction, et, encore que Paul ne le marque pas dans son récit, on ne peut douter que Pierre soit rentré aussitôt dans « la vérité de l'Évangile » [1].

Le principe que Paul appelle « la vérité de l'Évangile », non pas de *son* Évangile, mais de l'Évangile en soi ; le principe qui pose que l'homme est justifié par la foi au Christ et que les observances ou œuvres de la Loi ne sont plus rien, est un principe qui vaut pour les Gentils convertis, le « concile » de Jérusalem l'a reconnu assez clairement, mais il vaut tout autant pour les Juifs convertis, et c'est là ce que le « concile » de Jérusalem a supposé plutôt qu'exprimé [2]. Paul entend que cette vérité de l'Évangile soit mise en pleine lumière, qu'il n'y ait ni équivoque théorique, ni hésitation pratique. Pierre est d'accord avec Paul théoriquement : pratiquement il commet l'inconséquence d'hésiter à abandonner les observances de la Loi : « *Conversationis fuit vitium, non praedicationis*, » dira Tertullien de la conduite de Pierre [3]. Contradiction, dirions-nous : hypocrisie, dit vivement saint

Juifs convertis d'Antioche que désignent les ℣ 13-14 : « Avec lui [Céphas], les autres Juifs usèrent aussi de dissimulation, en sorte que Barnabé s'y laissa entraîner. Pour moi, voyant qu'*ils* ne marchaient pas droit selon la vérité de l'Évangile, je dis à Céphas en présence de tous... »

1. Prat, p. 74 : « Pierre se rendit certainement aux raisons de Paul. S'il s'était opiniâtré dans sa façon d'agir, toute cette affaire, loin d'être un argument en faveur de l'évangile de Paul, serait une objection redoutable dont ce dernier ne pourrait évoquer le souvenir sans ruiner de fond en comble la thèse qui lui est chère. »

2. Weizsaecker, p. 163.

3. *De praescr.* 23.

Paul[1], d'un mot qui rappelle les dures paroles de Jésus contre les Pharisiens : faute chez Pierre, faute chez les Juifs d'Antioche qui se mettent à suivre son exemple, faute enfin chez Barnabé, faute dictée par la peur de « ceux de la circoncision ». Autant dire que les Juifs convertis d'Antioche ont jusqu'ici pratiqué un christianisme libéré franchement de toute observance juive.

« Ceux de la circoncision », qui viennent d'intimider Pierre, iront plus loin et déclareront que, en abandonnant les œuvres de la Loi, et en frayant avec les Gentils, un Juif comme Paul est « un pécheur d'entre les Gentils, un prévaricateur ». Soit, Paul veut qu'ils aillent intrépidement jusqu'au bout de leur logique. On doit donc opter, déclare Paul : ou la Loi, ou le Christ, car le Christ suffit. « Si je vis, ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi : ce que je vis maintenant dans la chair, je le vis dans la foi au Fils de Dieu, qui m'a aimé et qui s'est livré lui-même pour moi... Si la justice s'obtient par la Loi, le Christ est mort pour rien » (*Gal.* II, 20-21). Celui qui parle ainsi n'est pas un Grec converti à l'Évangile, c'est un pharisien converti, c'est Paul, et il parle ici aussi bien pour Pierre. Le discours que Paul tient là à Pierre n'est pas une thèse dont il administre les preuves scripturaires, mais un appel à sa religion, appel qui révèle les motifs les plus profonds de la foi des deux grands apôtres, ce qui dès leur première rencontre les a unis pour toujours. Juifs tous deux de naissance, a-t-on-dit, convaincus tous deux qu'ils

1. *Gal.* II, 13 : συνυπεκρίθησαν αὐτῷ [Pierre] καὶ οἱ λοιποὶ Ἰουδαῖοι [les Juifs d'Antioche], ὥστε καὶ Βαρνάβας συναπήχθη αὐτῶν τῇ ὑποκρίσει. — Se rappeler que « hypocrite » dans l'Evangile désigne les pharisiens. *Mat.* VI, 2, 5, 16 etc., *Luc.* VI, 42 et XII, 56. Cf. *Didaché*, VIII, 1 et 2.

appartenaient au peuple privilégié de Dieu, et qu'ils étaient séparés des Gentils par la Loi, qui faisait d'eux des justes, et des Gentils des pécheurs, ils en sont venus pourtant à croire que leur Loi ne les justifiait pas devant Dieu, et qu'on ne parvenait à la justification que par une seule voie, la foi au Christ, et que cette foi libérait de la Loi. La foi se substitue donc à la Loi, et la foi crée une unité vitale entre tous ceux en qui par la foi le Christ est vivant. L'hésitation pratique de Pierre à Antioche pose la question de l'unité de l'Église : la décision de Paul la résout dans le sens de l'unité, non pas par condescendance ou par politique, mais en vertu même de la foi au Christ et de sa vie surnaturelle en nous[1].

* * *

Le christianisme ne se propage pas comme une philosophie d'école, ni comme une sagesse, à la façon dont le judaïsme conquérait ses prosélytes parmi les Grecs[2]. Il est une théodicée et une éthique, certes. Il est la proclamation de l'unité de Dieu, la répudiation absolue de l'idolâtrie. C'en est fini avec les idoles muettes (*I Cor.* XII, 2), avec le polythéisme qui est véritablement un athéisme (*I Thess.* IV, 5). Mais le christianisme est une catéchèse qui se propose en articles de foi et en préceptes d'autorité.

« Nous savons qu'une idole n'est rien dans le monde, et qu'il n'y a de Dieu qu'un seul; car s'il est des êtres

1. WEIZSAECKER, p. 160-161, qui montre très bien la communauté de foi des « deux grands apôtres ».
2. Ce n'est pas à dire qu'il n'y ait dans les épîtres de saint Paul les thèses fondamentales d'une théodicée rationnelle et d'une morale. *Rom.* I, 20-32; II, 14-16.

qui sont appelés dieux, pour nous il n'y a qu'un seul Dieu, le Père » (*I Cor.* VIII, 4-6), le Dieu vivant et vrai (*I Thess.* I, 9). C'en doit être fini tout autant avec la corruption païenne. « Ne vous y trompez point : ni les impudiques, ni les idolâtres, ni les adultères, ni les efféminés, ni les infâmes, ni les voleurs, ni les avares, ni les ivrognes, ni les calomniateurs, ni les rapaces, ne posséderont le royaume de Dieu : voilà pourtant ce que vous étiez, quelques-uns d'entre vous, mais vous avez été lavés, mais vous avez été justifiés au nom du Seigneur Jésus-Christ et par l'Esprit de notre Dieu » (*I Cor.* VI, 9-11). Autant de principes de théodicée et de morale qui, dans notre logique, sont les prémisses de la foi : mais un missionnaire comme Paul, fût-il dans une ville comme Corinthe, ne se préoccupe pas de les établir d'abord par la raison naturelle, et ses convertis ne font difficulté aucune de les admettre sur sa parole. Paul enseigne ce qu'il a appris : ses convertis devront garder ce qu'il leur enseigne comme on le leur aura enseigné. La notion de dépôt de la foi est ici pleinement en acte.

« Je vous rappelle, frères, l'évangile que je vous ai annoncé, que vous avez reçu, dans lequel vous avez persévéré, et par lequel aussi vous êtes sauvés, si vous le retenez tel que je vous l'ai annoncé » (*I Cor.* XV, 1-2). Cet évangile se ramène, en quelque manière, tout entier à un fait dogmatique : « Je vous ai enseigné avant tout, comme je l'ai appris moi-même, que le Christ est mort pour nos péchés, conformément aux Écritures » (*id.* 3). Jésus est le Messie, sa mort est notre rédemption, tout cela annoncé par les Écritures juives. Mais, de plus, le Christ mort est « ressuscité le troisième jour, conformément aux Écritures,

et il est apparu à Céphas, puis aux Douze... Après eux tous, il m'est apparu aussi à moi » (*id.* 4-7). Les Écritures qui ont annoncé le Christ seront un premier motif de crédibilité. Le témoignage des apôtres qui ont vu le Christ ressuscité en sera un second [1]. « Les Juifs exigent des signes, les Grecs cherchent la sagesse : nous, nous prêchons le Christ crucifié, scandale pour les Juifs, folie pour les Gentils, mais pour ceux qui sont appelés, soit Juifs, soit Grecs, puissance de Dieu » (*I Cor.* I, 22-24).

II Cor. V. [17] *Quiconque est en Jésus-Christ est une nouvelle créature. Les choses anciennes sont passées, voyez, tout est devenu nouveau.* [18] *Tout cela vient de Dieu, qui nous a réconciliés avec lui par Jésus-Christ, et qui nous a confié le ministère de la réconciliation.* [19] *Car Dieu réconciliait le monde avec lui-même dans le Christ, n'imputant pas aux hommes leurs offenses, et mettant sur nos lèvres la parole de la réconciliation.* [20] *C'est donc pour le Christ que nous faisons les fonctions de légats, Dieu lui-même exhortant par nous.*

L'Évangile, ramené à cette affirmation surnaturelle, est un mystère qui s'accepte d'autorité divine. « Dieu nous a jugés dignes de nous confier l'Évangile... Nous vous avons prêché l'Évangile de Dieu... Grâces à Dieu, de ce qu'ayant reçu la divine parole que nous vous avons fait entendre, vous l'avez reçue, non comme parole des hommes, mais, ainsi qu'elle l'est véritablement, comme une parole de Dieu [2]. » L'apôtre est le missionnaire et plus encore le garant de la

1. Il y a un troisième motif de crédibilité, les miracles qui accompagnent la prédication de l'Évangile, et le plus sensible de ces miracles est l'effusion de l'Esprit saint dans les fidèles qui se convertissent. Voyez *Rom.* XV, 18-19; *Gal.* III, 5; *I Thess.* I, 5.

2. *I Thess.* II, 4, 9, 13. Cf. *II Cor.* II, 17; *Rom.* I, 9.

divine autorité de l'Évangile. « Comment croira-t-on en celui dont on n'a pas entendu parler? Comment en entendra-t-on parler s'il n'y a pas de prédicateur? Comment y aura-t-il des prédicateurs s'ils ne sont pas envoyés [1]? »

L'Évangile est un message divin auquel le fidèle adhère par un acte qui est un acte d'obéissance [2] : toute pensée s'assujettit au Christ, l'apôtre est prêt à punir toute désobéissance. « Grâces soient rendues à Dieu, dit Paul aux Romains, de ce que, après avoir été les esclaves du péché, vous avez obéi de cœur à la règle de doctrine qui vous a été communiquée [3]. » Les Romains n'ont pas été évangélisés par Paul en personne : Paul n'en est pas moins assuré de l'unité de l'Évangile qu'ils ont reçu et de celui qu'il prêche.

L'Évangile est tout ensemble la prédication de ce qu'est le Christ et la prédication de la parole du Christ : « La foi vient de la prédication entendue, et ce qu'on reçoit est la parole du Christ [4]. » Paul ne sait rien d'autre que le « témoignage de Dieu », c'est-

1. *Rom.* x, 14-15 : Πῶς ἀκούσωσιν χωρὶς κηρύσσοντος, πῶς δὲ κηρύξωσιν ἐὰν μὴ ἀποσταλῶσιν; Notez le terme de κήρυγμα et d'ἀποστολή. Cf. *Rom.* I, 5 : ἀποστολὴν εἰς ὑπακοὴν πίστεως, l'apostolat pour procurer l'obéissance de la foi.

2. *II Cor.* x, 6-7 : αἰχμαλωτίζοντες πᾶν νόημα εἰς τὴν ὑπακοὴν τοῦ Χριστοῦ.

3. *Rom.* VI, 17 : ὑπηκοήσατε ἐκ καρδίας εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδαχῆς. (Cf. *Col.* II, 7 : βεβαιούμενοι τῇ πίστει καθὼς ἐδιδάχθητε). Notez ici le terme de παράδοσις et de διδαχή. Sur *I Cor.* XV, 1-8, PRAT (p. 82) observe : « Le texte est d'une importance extrême comme spécimen de catéchèse apostolique. Il nous permet de conclure : 1° que les faits de la vie du Sauveur tenaient beaucoup plus de place dans la prédication de l'Apôtre [Paul] que dans ses écrits; 2° que le premier enseignement apostolique était précis et pour ainsi dire stéréotypé, afin de bien se graver dans les mémoires dont il ne devait jamais sortir ». Nous montrerons plus loin (p. 192) l'importance de cette constatation.

4. *Rom.* x, 17 : ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς, ἡ δὲ ἀκοὴ διὰ ῥήματος Χριστοῦ. Il faut lire Χριστοῦ, et non θεοῦ. Cf. *I Pet.* I, 25 : τὸ ῥῆμα [τοῦ κυρίου] τὸ εὐαγγελισθὲν εἰς ὑμᾶς.

à-dire Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié [1]. L'objet de la foi est aussi déterminé que l'autorité divine sur laquelle il repose, et que l'autorité apostolique qui le prêche.

*
* *

L'Évangile ne demande pas un assentiment purement subjectif, la foi se traduit en acte. Quand Paul dit aux païens convertis de Corinthe : Voilà les pécheurs que vous étiez, mais « vous avez été lavés, sanctifiés, justifiés au nom du Seigneur Jésus-Christ et par l'Esprit de notre Dieu » (*I Cor.* vi, 11), le mot ἀπελούσασθε fait penser au baptême administré au nom du Christ et que l'effusion de l'Esprit accompagne [2]. On relève ailleurs des indications plus claires. Paul a appris les discussions qui déchirent l'église de Corinthe, où les uns se réclament de Paul, les autres d'Apollos, les autres de Céphas, les autres du Christ. Pourquoi ces partis? « Le Christ est-il divisé? Est-ce Paul qui a été crucifié pour vous? Est-ce au nom de Paul que vous avez été baptisés? Je rends grâce à Dieu de ce que je n'ai baptisé aucun de vous, si ce n'est Crispus et Caius, afin que personne ne puisse dire qu'il a été baptisé en mon nom [3] ». Le baptême n'est pas une ablution symbolique ou une purification légale; il confère au fidèle un être nouveau et durable : « Vous tous, en effet, vous avez été baptisés dans le

1. *I Cor.* ii, 1-2.
2. Cf. *II Cor.* i, 22. Il est intéressant de rapprocher *Heb.* vi, 1-2 et de relever la succession des actes y énumérés : en premier lieu la conversion morale, puis la foi à Dieu, puis la « doctrine des baptêmes », de l'imposition des mains, de la résurrection des morts et du jugement éternel.
3. *I Cor.* i, 13-15. Cf. *I Cor.* iv, 1.

Christ. Il n'y a plus ni Juif, ni Grec; il n'y a plus ni esclave, ni homme libre; il n'y a plus ni homme, ni femme; car vous n'êtes tous qu'un dans le Christ Jésus [1]. »

Comme les communautés juives se réunissent le jour du sabbat pour les exercices de la synagogue, ainsi les communautés chrétiennes se réunissent [2] : il y a un jour de la semaine consacré à ces réunions (*I Cor.* xvi, 2). Une réunion, la même vraisemblablement, est destinée à la célébration de l'eucharistie, bénédiction du calice, fraction du pain (*I Cor.* x, 16). On dit : se réunir pour manger, entendez manger le repas du Seigneur [3]. Cette célébration en commun de l'eucharistie est le centre de la vie religieuse nouvelle. Elle est l'expression sensible de son unité, communion au corps du Christ, communion au sang du Christ : « Puisqu'il y a un seul pain, nous formons un seul corps, tout en étant plusieurs, car nous participons tous à un même pain [4]. »

Ce culte en commun s'accompagne d'une mise en commun des âmes. Nous l'avons vu déjà pour les charismes, qui se jugent, entre autres critères, d'après le bien qu'ils font à la communauté et l'édification qu'ils lui procurent. Les fidèles ont entre eux cette solidarité nouvelle qui consiste à se mettre moralement à part du monde païen qui les environne. Elle les conduit à repousser quiconque parmi eux-mêmes n'est pas fidèle aux obligations de la vie chrétienne. S'il fallait fuir les impudiques ou les ido-

1. *Gal.* iii, 27-29. Cf. *I Cor.* xii, 13.
2. *I Cor.* xvi, 2. *Didaché*, xiv, 1. Cf. Funk, *Pat. ap.* t. I², p. 33. Deissmann, p. 261.
3. *I Cor.* xi, 33 et xi, 20.
4. *I Cor.* x, 17.

lâtres, « il vous faudrait sortir du monde », dit Paul aux Corinthiens (*I Cor.* v, 10). Mais on doit rompre avec quiconque, portant le nom de chrétien, « est impudique, ou cupide, ou idolâtre, ou médisant, ou ivrogne, ou rapace : on ne doit pas même manger avec un tel homme ». Car on peut n'avoir cure de qui n'est pas chrétien : « Est-ce à moi de juger ceux du dehors? N'est-ce pas ceux du dedans qu'il vous appartient de juger. Ceux du dehors, Dieu les juge. Retranchez le méchant du milieu de vous [1]. »

Les fidèles constituent donc une société fermée ; ils vivent entre eux en contact habituel et comme familial. C'est pourquoi Paul peut écrire à ceux de Corinthe : « Je crains de trouver parmi vous des querelles, des rivalités, des animosités, des contestations, des médisances, des faux rapports, de l'enflure, des troubles » (*II Cor.* xii, 20). Si des différends d'ordre temporel s'élèvent entre eux, Paul les conjure de les résoudre amiablement eux-mêmes, sans recourir aux magistrats païens (*I Cor.* vi, 1-6). Les fidèles vivent sous le regard et comme sous la tutelle les uns des autres. Ils s'observent jusque dans leur alimentation, dirait-on, puisque dans ces détails domestiques ils doivent prendre garde de se scandaliser. « Que votre bien ne soit pas un sujet de blasphème... Recherchons donc ce qui contribue à la paix, à l'édification mutuelle. Garde-toi, pour un aliment, de détruire l'œuvre de Dieu » (*Rom.* xiv, 15-20). Ils s'observent, ils s'avertissent aussi : « Mes frères, dit saint Paul aux Ro-

1. *I Cor.* v, 11-13. Cf. *II Thess.* iii, 6, ordre de se séparer de tout frère qui vit d'une façon déréglée (ἀτάκτως) et « non selon les instructions reçues de nous » (μὴ κατὰ τὴν παράδοσιν ἣν παρελάβοσαν παρ' ἡμῶν). La παράδοσις qu'ils tiennent de Paul fait loi pour les Thessaloniciens : « Si quelqu'un n'obéit pas à l'ordre donné par la présente lettre, notez-le, et, pour le confondre, ne le fréquentez pas » (*ibid.* 14).

mains, j'ai de vous cette persuasion que vous êtes capables de vous avertir (νουθετεῖν) les uns les autres » (*Rom.* xv, 14). La correction fraternelle serait un élément d'anarchie, si quelque autorité n'intervenait pas pour la régler. En dehors même de l'apôtre, cette autorité existe : « Nous vous prions aussi, frères, d'avoir de la considération pour ceux qui travaillent parmi vous, qui vous président dans le Seigneur, et qui vous avertissent. Ayez pour eux une charité plus abondante, à cause de leur tâche [1]. »

***

Dans les juiveries, le mot συναγωγή désigne l'assemblée des Juifs, et il s'entend par extension de la communauté locale, et de l'édifice où elle s'assemble. Les chrétiens ne disposent point d'édifices propres à leurs réunions religieuses, ils se réunissent où ils peuvent, chez l'un ou l'autre d'entre eux qui a pour les accueillir une salle spacieuse. Le mot προσευχή, pour désigner le lieu de leur culte, n'est pas de leur langue, et pas davantage le mot συναγωγή. Mais ils donnent à leur réunion le nom d'ἐκκλησία. Ce mot a la fortune d'appartenir à la langue des Septante pour qui il est synonyme de συναγωγή, et d'appartenir aussi à la langue grecque la plus classique, dans laquelle il désigne l'assemblée plénière délibérante des citoyens libres d'une cité [2]. Une assemblée populaire, comme celle du peuple d'Éphèse dans son théâtre, est une ἐκκλησία : nous di-

1. *I Thess.* v, 12-13 : προϊσταμένους ὑμῶν ἐν κυρίῳ καὶ νουθετοῦντας ὑμᾶς. Cf. *II Thess.* iii, 14-15.
2. Dittenberger, *Sylloge*, t. III, p. 140 et 147. Glotz, art. « Ekklesia » du *Dict.* de Daremberg.

rions *meeting* ou *convocation* [1]. « Vous vous réunissez au même lieu... » pour l'eucharistie, dit saint Paul [2]. Et avec le même sens : « Quand l'église entière se réunit dans le même lieu [3]... » En maints passages, saint Paul désigne par le mot ἐκκλησία les fidèles assemblés. Le prophète qui prophétise édifie les fidèles présents, l'église (*I Cor.* XIV, 4). Le chrétien qui parle en langues inintelligibles ne vaut pas l'apôtre qui ne dit que cinq paroles aux fidèles présents, l'église (XIV, 19). Quand l'église se réunit dans le même lieu, si tous les fidèles parlent en langues, l'infidèle « qui entrera » les prendra pour des fous (XIV, 23). Les femmes doivent garder le silence dans les réunions des fidèles, les églises (XIV, 34). Car il est inconvenant qu'une femme parle dans une pareille réunion, l'église (XIV, 35).

Le mot ἐκκλησία, par extension, en vient à désigner, non plus la réunion en acte, mais la réunion en tant qu'elle a l'habitude de se tenir. D'Éphèse, écrivant aux Corinthiens, Paul dit : « Aquilas et Priscilla, avec l'ἐκκλησία qui est dans leur maison, vous saluent dans le Seigneur » (*I Cor.* XVI, 19). De même dans l'épître aux Romains : « Saluez Priscilla et Aquilas,... et aussi l'ἐκκλησία qui est dans leur maison » (*Rom.* XVI, 5) [4].

1. *Act.* XIX, 32, 39, 41. IUSTIN. *Dialog.* XLIII, 3 : δῆμος καὶ ἐκκλησία, πολλοὶ τὸν ἀριθμὸν ὄντες ἄνθρωποι, ὡς ἓν ὄντες πρᾶγμα τῇ μιᾷ κλήσει καλοῦνται καὶ προσαγορεύονται.

2. *I Cor.* XI, 20 : συνερχομένων ὑμῶν εἰς τὸ αὐτὸ...

3. *I Cor.* XIV, 23 : ἐὰν συνέλθῃ ἡ ἐκκλησία ὅλη ἐπὶ τὸ αὐτὸ... L'église est ainsi d'abord une chose concrète, localisée, non une entité transcendante et céleste. M. HARNACK, *Mission*, t. I, p. 343, nous concède que le terme ἐκκλησία n'est pas la création de Paul, mais des communautés palestiniennes : Paul le trouva déjà en usage. Les chrétiens latins l'adopteront sans essayer de le traduire. DEISSMANN, p. 76-77.

Par une extension nouvelle, le mot ἐκκλησία désignera le nombre total des fidèles d'une même cité. On en peut juger par les adresses des épîtres paulines. « Paul... à l'église des Thessaloniciens, en Dieu le Père et en Jésus-Christ le Seigneur » (*I Thess.* I, 1). « Paul... à l'église des Thessaloniciens, réunie en Dieu notre Père et en Jésus-Christ le Seigneur » (*II Thess.* I, 1). « Paul... à l'église de Dieu qui est à Corinthe » (*I Cor.* I, 1). « Paul... à l'église de Dieu qui est à Corinthe et à tous les saints qui sont dans toute l'Achaïe » (*II Cor.* I, 1). Paul ne parle pas d'église d'Achaïe. L'église étant la communauté locale, saint Paul parle des églises, au pluriel, pour désigner plusieurs communautés distinctes. Nulle part on ne nous parle des églises de Corinthe ou des églises de Thessalonique. Mais l'épître aux Galates est adressée « aux églises de Galatie » (*Gal.* I, 2). Là même il est parlé des « églises de Judée qui sont dans le Christ » (*Gal.* I, 22). Dans les deux épîtres aux Corinthiens, il est parlé des « églises de Galatie » (*I Cor.* XVI, 1), des « églises d'Asie » (*id.* 19), des « églises de Macédoine » (*II Cor.* VIII, 2). Paul parle dans le même sens des « églises » au pluriel, sans désignation de provinces. Il dit aux Corinthiens : « Qu'avez-vous à envier aux autres églises? » (*II Cor.* XII, 15). « Rappellerai-je mes soucis de chaque jour, la sollicitude de toutes les églises? » (XI, 28). Il dit aux Romains : « Saluez Priscilla et Aquilas... : ce n'est pas moi seul qui leur rends grâce, mais toutes les églises des Gentils » (*Rom.* XVI, 3-4). « Toutes les églises du Christ vous saluent » (*Rom.* XVI, 16).

Il ne faut pas chercher un sens différent dans l'expression dont use ailleurs saint Paul, d'église de Dieu. « Frères, écrit-il aux Thessaloniciens, vous êtes de-

venus les imitateurs des églises de Dieu en Jésus-Christ dans la Judée, puisque vous avez souffert vous aussi de la part de vos compatriotes, ce qu'elles ont eu à souffrir de la part des Juifs » (*I Thess.* II, 14). Aux Thessaloniciens encore : « Dans les églises de Dieu, nous tirons gloire de vous » (*II Thess.* I, 4). Aux Corinthiens : « Si quelqu'un se plaît à contester, nous n'avons pas cette habitude, non plus que les églises de Dieu » (*I Cor.* XI, 16). L'expression équivaut au simple mot église. Ainsi Paul met-il dans la suscription de la première épître aux Corinthiens : « ... à l'église de Dieu qui est à Corinthe » (*I Cor.* I, 1). Il entre dans l'expression, avec l'idée d'appartenance à Dieu, une nuance de noblesse et de sainteté, une nuance qui rappelle l'usage intensif du nom divin en hébreu, où une chose est dite de Dieu quand elle est éminente en son genre.

Jusqu'ici le mot église a un sens purement local et empirique; nous pouvons constater aussi que ce sens est le sens premier ou dérivé en première ligne, contrairement à l'opinion qui voudrait voir dans le mot église avant tout un vocable d'honneur, autant dire oratoire, choisi par la première génération chrétienne pour désigner, non la communauté locale, mais le nombre total des fidèles dispersés à travers le monde, l'Église invisible. Nous pensons que le langage chrétien a plutôt procédé du concret à l'abstrait, et que le mot église, après avoir, comme le mot synagogue, désigné une réalité locale, a été promu à exprimer une autre réalité, une autre unité, que la foi percevait avec une parfaite conscience. Les grandes épîtres paulines ont connu cette autre acception du mot église.

Paul dit aux Galates : « Vous avez entendu parler de la conduite qui fut la mienne, au temps où j'étais

dans le judaïsme, où je persécutais à outrance et ravageais l'Église de Dieu » (*Gal.* I, 13). Aux Corinthiens : « Je ne suis pas digne d'être appelé apôtre, parce que j'ai persécuté l'Église de Dieu » (*I Cor.* XV, 9). En parlant de la sorte, saint Paul ne pense pas à une église locale, celle de Jérusalem ou celle de Damas, mais à l'Église dans l'abstrait, ce qu'on appellera un jour le « nom chrétien ». Toutefois cette abstraction est, pour Paul, une réalité vivante que sa foi lui montre aussi vivante qu'Israël ou que le monde grec. Il écrit aux Corinthiens : « Ne soyez en scandale ni aux Juifs, ni aux Grecs, ni à l'Église de Dieu » (*I Cor.* XI, 32). L'Église de Dieu est le peuple nouveau qui a été créé en Jésus-Christ : « La circoncision n'est rien, l'incirconcision n'est rien; ce qui est tout, c'est d'être une nouvelle créature : paix et miséricorde sur tous ceux qui suivront ce *canon* et sur l'Israël de Dieu » [1], par contraste avec l'Israël selon la chair.

Nous découvrons l'unité des unités et le fondement de cette unité globale, à savoir que la justification est ensemble individuelle et collective : par le baptême nous sommes greffés sur le même arbre [2]. Voilà pourquoi, « nous qui sommes plusieurs, nous ne faisons qu'un seul corps dans le Christ, et, chacun en particulier, nous sommes membres les uns des autres [3] ».

1. *Gal.* VI, 16. Le mot χανών apparaît ici pour la première fois dans la langue chrétienne, il appartient aux Septante (*Iudith,* XIII, 6, et *Iob,* XXXVIII, 5) avec son sens de canne, puis de mètre ou mesure. C'est le sens classique. Dans *II Cor.* X, 13, il a encore le sens de mètre. Dans *Gal.* VI, 16, il signifie règle impérative, et nous arrivons au sens que la langue chrétienne consacrera. Cf. T. ZAHN, *Grundriss der Geschichte des N. T. Kanons* (Leipzig 1901), p. 1-7.

2. *Rom.* VI, 5 : σύμφυτοι γεγόναμεν. Paul reprendra cette comparaison et la développera dans la quasi parabole de l'olivier sauvage enté sur l'olivier cultivé. *Rom.* XI, 17-24.

3. *Rom.* XII, 5 : οἱ πολλοὶ ἓν σῶμά ἐσμεν ἐν Χριστῷ, τὸ δὲ καθ' εἷς

Comme le corps est un et a plusieurs membres, et comme tous les membres du corps, malgré leur nombre, ne forment qu'un seul corps, ainsi en est-il du Christ : tous, en effet, nous avons été baptisés en un seul esprit, pour former un seul corps, soit Juifs, soit Grecs, soit esclaves, soit libres, et nous avons tous été abreuvés d'un seul esprit... Vous êtes le corps du Christ et ses membres[1]. L'église locale est corps du Christ, certes; mais toutes les églises ne sont pas autant de corps du Christ, car le Christ est un et n'est pas divisé; donc toutes les églises qui sont sous le ciel sont greffées sur le Christ et unes de son unité.

*
* *

M. Harnack a appelé l'attention sur cette conception très primitive, à savoir que les chrétiens, en tant que tels, ont conscience d'être un *tertium genus*, une race nouvelle et à part[2]. Cette conception n'est-elle pas déjà dans les grandes épîtres paulines? Aux yeux de Paul, en effet, comme aux yeux de tout pharisien convaincu,

ἀλλήλων μέλη. Cf. *I Cor.* I, 9 : ἐκλήθητε εἰς κοινωνίαν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ κυρίου ἡμῶν. *Gal.* III, 28 : πάντες ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

1. *I Cor.* XII, 12-13 : καθάπερ τὸ σῶμα ἕν ἐστιν καὶ μέλη πολλὰ ἔχει, πάντα δὲ τὰ μέλη τοῦ σώματος πολλὰ ὄντα ἕν ἐστιν σῶμα, οὕτως καὶ ὁ Χριστός. Suit la quasi parabole des membres et du corps, appliquée à la distribution des charismes, et se terminant (ỳ 27) par l'affirmation : ὑμεῖς δέ ἐστε σῶμα Χριστοῦ καὶ μέλη ἐκ μέρους.

2. Voyez cette idée exprimée notamment dans le Κήρυγμα Πέτρου (CLEM. *Stromat.* VI, 5; DOBSCHÜTZ, *Kerygma Petri*, p. 21) : τὰ γὰρ ἑλλήνων καὶ ἰουδαίων παλαιά, ὑμεῖς δὲ οἱ καινῶς αὐτὸν τρίτῳ γένει σεβόμενοι Χριστιανοί. Voyez aussi ARISTID. *Apolog.* 2 (éd. GEFFCKEN, p. 5 et 41) et TERTULL. *Scorpiace*, 10; *Ad nation.* I, 8. M. HARNACK, *Mission*, t. I, p. 232, établit que l'expression *tertium genus* a été d'abord une injure sarcastique adressée aux chrétiens par les païens. Les chrétiens l'ont relevée comme une caractéristique du peuple nouveau qu'ils étaient. Le mot γένος énonçait pour eux un aspect de l'Eglise de Dieu.

l'humanité se partage en deux races : les Juifs, les Grecs, et aux Grecs sont assimilés ceux que les Grecs appellent les barbares. Or Paul affirme qu'il n'y a « pas de différence entre le Juif et le Grec, parce que le même Seigneur est à tous, riche envers tous ceux qui l'invoquent », et celui qui l'invoque sera sauvé (*Rom.* x, 12). Le privilège conféré à Israël par sa race et par sa Loi est déclaré aboli : « la foi en la vérité » et « la sanctification de l'Esprit » procurées par « la prédication de l'Évangile » (*II Thess.* II, 13), constituent un peuple, « descendance d'Abraham[1] », qui n'est plus ni grec, ni juif, et qui se distingue, sans confusion possible, tant des Juifs que des Grecs[2]. Un problème se pose maintenant comme un scandale, celui de la réprobation des Juifs[3]. Séparés des Juifs parce qu'ils répudient leur Loi, séparés des Grecs parce qu'ils répudient leurs dieux, les chrétiens sont une dispersion de communautés, que les apôtres du Christ ont établies, que rattache les unes aux autres une cohésion spirituelle et visible. Ils revendiquent pour leur dispersion le nom d'Église de Dieu, bien avant même d'accepter le nom que les Grecs leur donnent de chrétiens.

1. *Gal.* III, 29.
2. Voyez *I Cor.* x, 32, cité déjà : « Ne soyez en scandale ni aux Juifs, ni aux Grecs, ni à l'Église de Dieu ».
3. C'est le problème abordé par saint Paul dans *Rom.* IX-XI.

EXCURSUS A

L'ÉGLISE DANS L'ÉVANGILE. VALEUR DE MAT. XVI, 18-19.

On nous accorde volontiers, aujourd'hui, que la notion d'Église, — la « pièce maîtresse du système catholique » et en vérité « le catholicisme lui-même », — est en germe dans les premières communautés chrétiennes. Nous espérons avoir montré, dans les pages qui précèdent, le bien-fondé de cette assertion. Mais ce fait historique accordé, on nous dit : « Si dans la pensée du fondateur de la religion chrétienne embrasser l'Évangile et le vivre avait été possible au sein de la Synagogue et dans l'observance de la Loi, il n'y aurait pas impossibilité à en faire autant au sein de l'Église catholique »[1]. Poser la question ainsi, c'est mal la poser, car le catholicisme n'est pas la Loi, la Synagogue et le Pharisaïsme : Jésus peut répudier tout ce passé, sans répudier par avance l'Église, à moins que l'Évangile ne soit l'insaisissable essence que prétendent certains idéalistes d'aujourd'hui, ou la grossière eschatologie que d'autres supposent. La question qui se pose pour nous est donc de savoir si la notion d'Église appartient à l'Évangile de Jésus, ou si elle lui est hétérogène.

*
* *

Jésus, nous dit-on, prêchait le prochain avènement du

1. HARNACK, *Dogmengeschichte*, t. I[4], p. 340.

royaume de Dieu, la notion qu'il en avait était purement apocalyptique : comment aurait-il eu l'idée d'une société religieuse organisée pour durer? L'idée d'une société terrestre, qui n'est ni le royaume de Dieu, ni le peuple d'Israël, et qui se substitue à l'un et à l'autre, est en dehors de la perspective de Jésus, qui n'a jamais prêché que le royaume et son avènement imminent, catastrophique. Jésus n'a donc rien réglé ni rien dit d'un établissement terrestre destiné à remplacer l'économie judaïque. « On n'a pu parler d'église que quand l'Église a existé, c'est-à-dire après que, le judaïsme ayant rejeté la prédication apostolique, les groupes chrétiens durent se constituer de plus en plus et définitivement en dehors de l'organisation religieuse d'Israël... C'est l'Église qui est venue, au lieu du royaume qu'on attendait, et l'idée de l'Église s'est substituée par la force des choses à l'idée du royaume [1]. »

Ainsi, et d'abord, on nous oppose une systématisation critique de l'enseignement de Jésus, dans laquelle il n'y a pas de place pour la notion d'Église. Mais c'est cette systématisation qui est d'abord contestable. On doit contester, en effet, que la notion du royaume ait été exclusivement apocalyptique. Je le sais, on va, ce faisant, contre une sorte de dogme scolaire [2]: nous n'en sommes pas moins fidèle au sentiment de ceux qui voient dans la notion évangélique du royaume autre chose qu'une notion apocalyptique, et, comme nous avons écrit tout un livre pour justifier ce sentiment, peut-être nous sera-t-il permis de ne pas rouvrir ici cette discussion.

Secondement, la notion du royaume, telle qu'elle se dégage de l'Évangile, est distincte de la notion de l'Église. Aux yeux mêmes de Jésus et selon ses propres affirmations, la prédication évangélique du royaume n'a pas le don de conquérir tous les hommes auxquels on l'adresse : il y a les hommes qui la repoussent par incrédulité, il y a ceux qui n'en sont pas dignes : il y a des chiens à qui il

1. A. Loisy, *Les Évangiles Synoptiques*, t. II, p. 9.
2. Voyez Lagrange, *Le sens du christianisme* (Paris 1918), p. 230-263.

ne faut pas donner ce qui est saint, des pourceaux à qui il ne faut pas jeter les perles, « vos perles, de peur qu'ils ne les foulent aux pieds, et que, se tournant contre vous, ils ne vous déchirent » (*Mat.* VII, 6). Il y a des maisons et des cités sur lesquelles les disciples devront secouer la poussière de leurs sandales, parce que maisons et cités ne les auront point accueillis (*Marc.* VI, 11). Il y a des auditeurs qui entendent le message de Jésus, et d'autres qui ne l'entendent pas : « A vous il a été donné de connaître le mystère du royaume de Dieu, mais pour eux, qui sont dehors, tout est paraboles » (*Marc.* IV, 11). Dès ce monde, on distingue donc ceux qui connaissent le royaume, et ceux qui sont dehors.

Ceux qui connaissent le royaume sont autour de Jésus un nombre bien humble au début. Jésus voit les siens comme un troupeau, dont il est le pasteur : quel petit troupeau ! « Ne crains pas, petit troupeau : car il a plu à votre Père de vous donner le royaume » (*Luc.* XII, 32). L'image du troupeau rappelle l'image de la couvée rassemblée sous les ailes de la poule (*Luc.* XIII, 34). Il n'est pas d'image qui soit mieux dans la manière des paraboles de Jésus, et qui ait une meilleure marque d'authenticité. Jésus prédit que sa passion va scandaliser ses disciples, disperser les brebis du troupeau dont il est le pasteur : « Je frapperai le pasteur et les brebis seront dispersées » (*Marc.* XIV, 27), dit-il, en s'appliquant une parole du prophète Zacharie. Le troupeau est distinct du royaume.

Et dans le troupeau voilà bien, ce semble, un commencement d'Église. L'Évangile n'a pas été un esprit sans corps, ses premiers adeptes étaient visibles et formaient groupe. Si fort qu'on puisse soupçonner un historien catholique de découvrir trop tôt les premiers linéaments de l'ecclésiologie, n'est-on pas en droit de reprocher à un historien protestant comme M. Harnack de tendre toujours à retarder le moment où vraiment ils apparaissent? M. Harnack consent à ce que la première communauté chrétienne, celle qui « se forme à Jérusalem », ait été une « assemblée

de frères », un « culte rendu à Dieu en commun », mais il voit là seulement « l'ombre mystérieuse de l'Église céleste »[1] : pourquoi dissocier le fait de cette fraternité et de cette religion en commun de l'idée d'Église, sinon parce qu'on entend, comme malgré soi, sauvegarder le dogme protestant de l'invisibilité de l'Église? Ailleurs[2], le même historien signale la formation d'une société, mais seulement « au delà du cercle étroit des apôtres, au delà de ce groupe des Douze qui entouraient Jésus » : pourquoi dissocier cette société, formée, visible, et le groupe des Douze, alors qu'il est indubitable que les Douze ont été le centre autour duquel s'est formée cette société? On nous dit que Jésus était seulement le Maître, et les disciples, des disciples, et que Jésus n'avait pas fondé le groupe des Douze comme une « union au service de Dieu », ce qui est jouer sur les mots, car, en réalité, les Douze, qui sont des disciples du Maître, se distinguent cependant des autres disciples, et les Douze sont si bien déjà une « union », que, le Maître disparu du milieu d'eux, ils sont immédiatement le centre autour duquel, sans hésitation, sans contestation, tous les disciples se rallient. Là, reconnaît M. Harnack, « se trouve le germe des temps qui suivent ». Mais ce germe ne préexistait-il pas?

M. Loisy a ici vu le réel plus nettement que M. Harnack. La « société » à sa naissance est à identifier avec les Douze et les disciples fidèles. Qu'on la réduise tant qu'on voudra, elle reste un nombre, elle apparaît distincte du monde qui l'entoure : elle est un « groupe circonscrit, parfaitement reconnaissable, très centralisé aussi et même hiérarchisé dans la plus entière fraternité. Jésus est le centre et le chef, l'autorité incontestée. Les disciples ne sont pas autour de lui comme une masse confuse; parmi eux le Sauveur a distingué les Douze et les a associés lui-même, directement et effectivement, à son ministère;

1. *L'essence du christianisme*, trad. fr. (Paris 1902), p. 224.
2. *Id.* p. 162. Cf. *Mission*, t. I, p. 32.

même parmi les Douze il y en avait un qui était le premier, non seulement par la priorité de sa conversion ou l'ardeur de son zèle, mais par une sorte de désignation du Maître, qui avait été acceptée... C'était là une situation de fait, créée en apparence par les péripéties du ministère galiléen, mais qui, un certain temps avant la passion, se dessine comme acquise et comme ratifiée par Jésus... L'Église naquit et dura par le développement d'une organisation dont les linéaments étaient tracés dans l'Évangile[1] ».

M. Harnack dissociait l'Église de l'Évangile, tandis que M. Loisy replace l'Église dans l'Évangile, mais M. Loisy lie le fait de l'Église à l'idée du royaume eschatologique. « Jésus, écrit-il, pourvoyait à la diffusion de l'Évangile dans le présent. » Pourquoi M. Loisy ajoute-t-il : « Et il préparait ainsi le royaume à venir : ni son entourage ni le royaume n'étaient des réalités invisibles et impalpables, une société d'âmes; c'était une société d'hommes qui portait l'Évangile et qui devait devenir le royaume. » M. Loisy suppose l'avènement imminent et catastrophique du royaume, et par suite il voit dans la société des disciples groupés par Jésus autour de sa personne une « inauguration du royaume », lequel va incontinent se manifester dans toute sa gloire. Illusion tragique du prophète galiléen ! Ce royaume annoncé n'est pas venu, mais la société des disciples à qui il avait été annoncé et qui l'attendirent longtemps, se perpétua par cette attente même, et ce fut l'Église. — Pour nous, au contraire, qui n'admettons pas que le royaume prêché par Jésus ait dû être réalisé incontinent et dans les formes apocalyptiques, mais qui pensons que la notion très complexe du royaume suppose avant tout dans l'humanité un avènement intérieur et spirituel, et seulement dans l'au-delà un avènement glorieux, nous rapprochons sans les confondre la notion de l'Église et la notion de l'avènement intérieur. Dans la parole : « Ne craignez pas, petit troupeau, car il a plu à

1. *L'Évangile et l'Église* (Paris 1902), p. 90-91.

votre Père de vous donner le royaume », personne ne s'avisera de dire que le troupeau et le royaume sont une seule et même réalité. Au troupeau fidèle est promis dans les cieux le royaume du Père; dès ce monde, le troupeau fidèle est le nombre des âmes qui ont acquis la pierre précieuse du royaume intérieur; mais dès ce monde, aussi, ce troupeau est une collectivité visible, sans que pour autant on puisse jamais avoir l'assurance qu'il y a équation entre le nombre qu'on voit et le nombre que Dieu justifie.

*
* *

Quand on a écarté l'hypothèse des critiques pour qui Jésus se croyait à la dernière heure du monde, on est au large pour écarter la difficulté que font ces mêmes critiques, à savoir que Jésus ne pouvait prévoir l'Église, puisqu'il ne prévoyait aucun avenir prochain à rien en ce monde. Nous allons voir combien cette assertion appelle de corrections, tirées des faits seuls.

Assurément, la conversion est personnelle, et le salut pareillement, mais la persévérance est collective : « Suis-moi », est une parole combien de fois répétée et à combien de disciples par Jésus [1]? Les disciples suivent donc Jésus, on nous le concède, mais on veut ne voir là aucun lien social que l'attachement à la personne du Maître. Pourquoi donc, le Maître disparu, ce lien social subsiste-t-il?

La pensée du Sauveur sur le lien durable, spirituel et visible, qui devait unir ses disciples après qu'il serait retourné à son Père, est fixée en quelques textes évangéliques, qu'on ne saurait être surpris de voir âprement contestés. Signalons les textes du quatrième Évangile où le Sauveur exprime, par exemple, le commandement qu'il fait à ses disciples de se servir mutuellement, à l'exemple qu'il leur donne de leur laver les pieds (*Ioa.* XIII, 14-16,

1. *Mat.* VIII, 22; XVI, 24; XIX, 21; *Marc.* II, 14; X, 21; *Luc.* V, 27; *Ia.* XII, 26; XXI, 22. Cf. *Mat.* VIII, 19; XIX, 28; *Luc.* IX, 57 et 61, etc.

34-35); la comparaison qu'il établit entre la vigne et les branches, analogie de la vie que le Maître a en commun avec ses disciples (xv, 5-7); la parabole du bon pasteur (x, 14-16); la prière après la cène, là où Jésus demande particulièrement que ses disciples soient un (xvii, 6-26). L'historicité des textes johanniques est, nous le savons, contestée en bloc. Est-ce une raison pour les passer sous silence et ne pas relever au moins l'analogie qui rapproche ceux que nous venons de rappeler et l'ecclésiologie des grandes épîtres paulines? On nous concède que le quatrième Évangile est plein d'échos des Synoptiques : soit, comment alors ne pas tenir compte de la parole rapportée de Jésus : « Simon, fils de Jean..., pais mes agneaux..., pais mes brebis » (xxi, 15-17)? M. Loisy a observé, sur ce passage, que l'énoncé du nom complet de l'apôtre, Simon fils de Jean, marquait la solennité de la scène et rappelait l'apostrophe : « Heureux es-tu, Simon fils de Jona », dans l'évangile de saint Mathieu (xvi, 17). Il observe encore que, tant pour le contenu que pour la forme, ce passage est parallèle au « Tu es Pierre... » de saint Mathieu (xvi, 18), et au « Confirme tes frères » de saint Luc (xxii, 32). « Ce sont, écrit-il, trois échos de la même tradition, également fidèles quant à la substance[1]. » Venons à la source de cette tradition[2].

1. A. Loisy, *Le quatrième Évangile* (Paris 1903), p. 941. Pour tout dire, M. Loisy ne considère pas le chapitre xxi comme authentique; il y voit un supplément, dont le style est habilement imité du style du quatrième Évangile, et dont le rédacteur inconnu a dû compter avec « la tradition romaine et le sentiment de la primauté de Pierre subsistant dans l'Église de Rome » (p. 943).

2. L'Évangile de saint Mathieu date d'un peu avant 70, selon nous. Harnack le date en gros de 70-75. Juelicher de 100 environ. Harnack, *Lukas des Arzt*, p. 118-120, après avoir observé que c'est l'Évangile qui a eu le plus de diffusion dans les chrétientés grecques, souligne le caractère ecclésiastique de cet Évangile, qui se rattache à la portion hellénistique de la communauté primitive. Juelicher, *Einleitung* [6], p. 265 et 271, insiste sur le caractère catholique de Mathieu : « Nicht den Standpunkt des Paulus, nicht den des Petrus, nicht den des Jacobus vertritt er, sondern den der Kirche deren Bau bloss er in xvi, 18, triumphierend ankündigt ». Autant Wellhausen, *Einleitung* (Berlin 1905), p. 70.

*Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église,
et les portes de l'Hadès ne prévaudront pas contre elle,
et je te donnerai les clés du royaume des cieux; et tout ce que tu lieras sur la terre sera lié aussi dans les cieux, et tout ce que tu délieras sur la terre sera délié aussi dans les cieux* (MAT. XVI, 18-19).

On fait valoir contre ce texte qu'il manque aux passages parallèles de Marc et de Luc, et c'est incontestable; qu'il n'appartient donc ni à la tradition que représente Marc, quand Marc est reproduit par Mathieu et par Luc, ni à ces *logia* extérieurs à Marc où Mathieu et Luc ont puisé, et c'est possible. Mais ni l'une, ni l'autre de ces deux observations ne motiverait la supposition que ce *logion* isolé « *Tu es Pierre...* » est moins authentique que tel ou tel autre *logion* pareillement isolé, soit chez saint Mathieu, soit chez saint Luc [1].

1. M. RESCH, *Aussercanonische Paralleltexte zu den Evangelien*, t. I (Leipzig 1893), p. 185 et suiv., admet l'authenticité de *Mat.* XVI, 17, qui se retrouve chez saint Justin (*Dial.* 100) et auquel saint Paul fait, pense t-il, allusion dans *Gal.* I, 16-17 : cette parole du Sauveur à saint Pierre (*Beatus es Simon Bariona*, etc.) ferait partie de l'Evangile primitif (Urevangelium). — Le ℣. 19ᵇ (*Quaecumque ligaveris...*) serait un doublet de *Mat.* XVIII, 18. Le ℣. 19ᵃ (*Tibi dabo claves...*) serait authentique, à condition d'avoir été adressé à tous les apôtres, non à Pierre seul. Ces deux jugements sont conjecturaux, purement conjecturaux, avons-nous besoin de le dire? — Reste le ℣. 18. M. RESCH assure que ce texte manquait à l'évangile de Mathieu dans son état premier. Conjecture encore, car il n'y a pas trace d'hésitation dans les manuscrits. — M. RESCH assure que le ℣. 18 tel que nous le connaissons a été inconnu dans tout le second siècle, et que notamment Irénée (c'est peut-être discutable pour Irénée, voyez plus loin p. 255) et Clément d'Alexandrie ne le citent pas. Nous concédons que ce silence est grave, mais qu'il ne vaut pas plus que tous les arguments *ex silentio*. — M. RESCH assure que la première citation expresse qu'on en relève, est relevée chez Tertullien (*De pudicit.* 22) et chez Origène (*ap.* EUSEB. *H. E.* VI, 25, 8. Ajoutez-y *In Exod. hom.* V, 4). Nous avons donc là une preuve que ce texte était déjà aussi bien dans la tradition manuscrite latine que grecque. — La trace qu'on en veut trouver dans les *Homil. clementinae* est douteuse (*Epist. Clem. ad Iacob.* 1 et *Homil.* XVII, 19) : acceptons-la comme non douteuse, que s'ensuit-il, les *Hom. Clement.* aussi bien que les *Recognit.* étant aujourd'hui datées du IVᵉ siècle? Voyez plus loin, p. 291.

Cette déclaration de Jésus à son apôtre prend place vers la fin du ministère galiléen, la scène est située dans la région de Césarée de Philippe, où Jésus pour lors est avec ses seuls disciples. En chemin, Jésus les interroge : « Qui les hommes disent-ils que je suis? » Ils lui répondent que les uns le prennent pour Jean-Baptiste, d'autres pour Élie, d'autres pour quelqu'un des prophètes. « Et vous? » interroge Jésus. Pierre répond : « Tu es le Christ. » Jésus lui dit : « Tu es heureux, Simon Bariona, parce que ce n'est pas la chair ni le sang qui t'ont révélé cela, mais mon Père qui est aux cieux. Et moi je te dis que tu es Pierre... » Notons que saint Mathieu transcrit ici le nom de l'apôtre dans sa forme araméenne : *Simon Bariona* (Σίμων Βαριωνᾶ), Simon fils de Iona ou Jonas. Le quatrième Évangile, ayant à rappeler la même forme, l'a grécisée en Σίμων Ἰωάνου (*Ioa.* XXI, 15, 16, 17). On verra dans cette variante un indice de la priorité de saint Mathieu et du caractère primitif de la tradition verbale qu'il a recueillie [1].

Le Père a révélé à Simon que Jésus est le messie. « Et moi je te dis... » poursuit Jésus, par opposition à ce que le Père a révélé directement à Pierre, « Et moi je te dis que tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai... » Jésus joue sur le nom araméen de Pierre, mais le jeu disparaît en grec, comme aussi bien en latin, bonne preuve que l'original de cette parole était en araméen, la langue maternelle de Jésus : « Tu es *Kepha* et sur ce *kepha* je bâtirai... [2]. » Jésus dit : « Tu es Pierre (σὺ εἶ Πέτρος) et je

1. J. Wellhausen, *Das Evangelium Matthaei* (Berlin 1904), p. 83 : « Jona ist Jona und keine Abkürzung von Johanan, und Mt. wird nicht bloss gegen das Hebräerevangelium, ein spätes Machwerk, recht haben, sondern auch gegen das vierte Evangelium. »

2. Se rappeler *Ioa.* I, 42 : « Toi, tu es Simon, fils de Jean : tu seras appelé Céphas (ce qui se traduit Pierre) ». Cf. J. Hart, « Cephas and Christ » dans *The journal of theological Studies*, t. IX (1907), p. 32 : « The actual word *Cepha* is not common in the oldest Targums in the sense of Rock. But the Targum of Onkelos employs it in a very prominent and important passage as the equivalent of the *Sela* or Rock, from which Moses drew water for the children of Israel... On

bâtirai sur cette pierre » (καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω) : Jésus désigne cette pierre, elle est présente, elle est visible : impossible d'entendre que cette pierre soit le Christ, moins encore la foi de Pierre [1]. « Sur cette pierre je bâtirai... » pourrait être une réminiscence d'Isaïe (xxviii, 16) : « Voici que j'ai mis pour fondement en Sion une pierre, pierre éprouvée, angulaire, de prix, solidement posée... » Dans Isaïe encore (li, 1), Abraham est comme le rocher d'où Israël a été taillé et extrait. On trouverait une analogie plus exacte dans la courte parabole rapportée par saint Mathieu (vii, 24-27) et par saint Luc (vi, 48-49), de l'homme qui a bâti sa maison sur la pierre, et que Jésus oppose à celui qui a bâti sa maison sur le sable : une inondation étant venue, la maison bâtie sur le sable a été emportée par les eaux, tandis que l'autre n'a pas été ébranlée, parce qu'elle était fondée sur la pierre. La pierre, ici encore, est appelée πέτρα.

« *Sur cette pierre je bâtirai mon Église*, » dit Jésus : trois mots peuvent faire ici une difficulté valable, objection classique dans la critique protestante contemporaine. On veut, en effet, que la notion d'ἐκκλησία soit une création pauline, et encore fait-on observer que saint Paul parlait de l'ἐκκλησία τοῦ θεοῦ, pas encore de l'ἐκκλησία τοῦ Χριστοῦ. Quant à l'expression *bâtir* appliquée à une ἐκκλησία, c'est une expression pauline [2]. Le *logion* attribué par saint Mathieu à Jésus serait donc de frappe très postérieure à la prédication évangélique.

Cette difficulté n'est pas décisive, car, premièrement, le mot ἐκκλησία, à ne parler que du mot, n'est pas une création pauline, puisque ἐκκλησία est aussi chez les Septante, où

the other hand, *Cepha* is used of a precious stone in the Targum of Proverbs, and this sense of stone seems to predominate in Palestinian Aramaic ».

1. P. Wernle, *Die Quellen des Lebens Jesus* (Halle 1904), p. 75 : « Die Katholiken haben das Wort mit vollen Recht katholisch, römisch aufgefasst. »

2. I *Cor.* iii, 10-17 ; *Eph.* ii, 19-22.

il désigne, comme le mot συναγωγή son synonyme, l'assemblée des Juifs d'une même localité [1]. L'ecclésiaste est celui qui parle devant une telle réunion juive. Dans le discours d'Étienne (*Act.* VII, 38), le mot ἐκκλησία est pris dans le sens qu'il a chez les Septante et sert à désigner le peuple d'Israël réuni dans le désert autour de Moïse. L'auteur de l'épître aux Hébreux l'emploie de même pour désigner l'assemblée des justes d'Israël dans la Jérusalem céleste (*Heb.* XII, 23) [2]. — Bâtir une ἐκκλησία est une image hardie peut-être, que Paul a développée et imposée. Notons que dans le *logion* de saint Mathieu elle est présentée à l'état le plus simple et amenée par le contexte : un rocher choisi pour bâtir, rien ne pourra rien contre ce qui est bâti sur le rocher. Nous sommes loin encore des développements de saint Paul sur l'édification, et cette frappe est bien plutôt signe d'archaïsme. — Reste la difficulté, qui est que le Christ dit *mon Église*, expression sans analogue dans le Nouveau Testament. J'avoue que des analogies m'inquiéteraient

1. Le mot ἐκκλησία se retrouve une autre fois chez saint Mathieu : « Si ton frère a péché contre toi, va et reprends-le entre toi et lui seul... S'il ne t'écoute pas, prends avec toi encore une ou deux personnes... S'il ne les écoute pas, dis-le à l'église. S'il n'écoute pas l'église, qu'il soit pour toi comme un païen et un publicain » (*Mat.* XVIII, 15-17). Dans ce texte, le mot ἐκκλησία ne désigne pas nécessairement la communauté chrétienne : la progression marquée dans ce *logion*, un, puis trois, puis tous, fait assez voir qu'il n'est ici question que de nombre. Ἐκκλησία désigne donc ici la collectivité des gens d'une même cité, au sens que nous voyons à ce mot dans les psaumes. *Ps.* XXI, 23, 26; XXXIV, 18; XXXIX, 10; CVI, 32, etc.

2. M. Wellhausen (p. 84) rappelle que le mot ἐκκλησία a été emprunté par les chrétiens aux Juifs, et que le mot araméen qui l'exprime désigne aussi bien la communauté chrétienne que la communauté juive : « Das aramäische Urwort, *k'nischta*, bezeichnet sowohl die jüdische als auch die christliche Gemeinschaft ». Cette observation (contre Schuerer, Sohm, et toute l'école protestante) est très importante. M. Wellhausen ajoute que les chrétiens palestiniens employèrent le mot *k'nischta* indifféremment pour désigner soit la Synagogue, soit l'Église, le mot *edta* n'est pas palestinien, mais syriaque : « Die Syrer sagen *edta* für die Christen und *k'nuschta* für die Juden. Doch auch bei ihnen ist der Unterschied nicht alt. » S'il en est ainsi, l'opposition verbale entre le mot ἐκκλησία et le mot συναγωγή ne serait pas strictement primitive : l'idée seule compterait.

plutôt, car si ce *logion* était d'origine récente, n'y retrouverait-on pas quelque chose du langage des épitres paulines et des Actes? Puisque l'expression ἐκκλησία τοῦ θεοῦ était seule usitée [1] à l'époque où l'évangile de saint Mathieu a été rédigé, pourquoi a-t-on fait dire au Christ ici τὴν ἐκκλησίαν μου? — Il conviendrait de rapprocher l'expression « mon Église » de cet autre passage rapporté par Mathieu seul : « Toutes choses m'ont été données par mon Père... Venez à moi, vous tous qui êtes fatigués... Prenez sur vous mon joug, et instruisez-vous de moi... Car mon joug est doux, et mon fardeau portable [2] ». — Il conviendrait de les rapprocher pareillement de cet autre passage rapporté par Mathieu seul (XVIII, 20) : « Là où deux ou trois sont assemblés en mon nom, je suis au milieu d'eux ». Et cet autre donné par Mathieu et Luc : « Jérusalem, Jérusalem,... combien de fois j'ai voulu assembler tes enfants [3] ». Jésus est celui qui appelle [4], qui rassemble, qui veut qu'on vienne à lui, qu'on soit avec lui, qui impose un joug pareil à celui de la Loi, mais doux et léger comme celui de la Loi n'est pas. Il est tout autant celui qui peut détruire le temple de Dieu et le réédifier trois jours après. Ne sont-ce pas là autant de similitudes de l'expression : « Je bâtirai mon Église » [5]?

On fait une objection plus spécieuse. Ce n'est pas seulement la frappe du *logion* qui serait bien postérieure à la

1. Voyez pourtant *Rom.* XVI, 16.

2. *Mat.* XI, 27-30. — Le Fils de l'homme parle de son royaume qui est le royaume de Dieu, et précisément chez saint Mathieu (XIII, 41 et XVI, 28). WELLHAUSEN, p. 84.

3. *Mat.* XXIII, 37 (ἐπισυναγαγεῖν), *Luc.* XIII, 34 (ἐπισυνάξαι). Comparer le filet qui ramasse (συναγαγούσῃ) des poissons de toute sorte (*Mat.* XIII, 47). *Mat.* XII, 30 : ὁ μὴ συνάγων μετ' ἐμοῦ. — Remarquons que συνάγειν est le même radical que σύναξις et συναγωγή.

4. Cf. *Marc*, II, 17 ; *Mat.* IX, 13. *Luc.* IV, 16. *Mat.* XXII, 9. — HOLTZMANN, *Neut. Theologie*, t. I, p. 211, assimile ἔκκλητοι à ἐκκλησία. Cf. *Mat.* XXII, 14 : πολλοί εἰσιν κλητοί.

5. La hardiesse verbale de saint Paul parlant de construire l'église, s'expliquera plus naturellement comme une allusion à quelque parole du Christ connue de tous les fidèles. HORT, *The christian Ecclesia* (London 1897), p. 9.

prédication de Jésus, c'est l'inspiration même du *logion* : il serait le plus ancien témoignage des prétentions de l'Église romaine à l'hégémonie de toutes les églises; il serait une anticipation de l'état de choses qui s'est trouvé en fait réalisé dans l'Église, et il serait contemporain de cette réalisation [1].

N'est-ce pas le cas de dire que qui veut trop prouver ne prouve pas? M. Holtzmann et M. Loisy placent la composition de l'évangile selon saint Mathieu aux environs de l'an 100 : trouveront-ils à pareille date une expression seulement analogue de ce qu'ils appellent l'hégémonie romaine? Ce ne serait pas une objection pour nous, théologiens, qui croyons au droit divin de la primauté romaine, mais c'en est une très grave pour des critiques qui n'y croient point, et auxquels nous sommes en droit de dire : l'époque flavienne est bien trop prématurée pour l'état de choses que vous supposez avoir déterminé la rédaction de ce *logion*, et les critiques sont plus conséquents qui déclarent ce *logion* interpolé dans saint Mathieu à la fin du second siècle, au temps du pape Victor, par exemple, sinon même plus tard. Puis, supposé avec M. Holtzmann et M. Loisy que l'évangile selon saint Mathieu soit contemporain du « travail de construction de l'Église », pourquoi ce travail a-t-il si peu marqué dans la rédaction définitive? Elle est du temps de Clément romain et d'Ignace, sans que nous y surprenions aucun écho du langage de ces deux leaders? Il n'y a pas dans l'évangile selon saint Mathieu d'autre infiltration de l'esprit ecclésiastique et de la tendance romaine que cette déclaration du Sauveur à Pierre?

« *Sur cette pierre je bâtirai mon Église et les portes de l'Hadès ne prévaudront pas contre elle.* » L'enfer est la demeure de Satan l'ennemi de Dieu, Satan le tentateur de Jésus au désert, Satan qui fait de Judas un fils de perdition.

1. Loisy, *Év. synopt.* t. II, p. 10. Holtzmann, *Neut. Theologie*, t. I, p. 210. J. Weiss, *Schriften des N. T.* (Göttingen 1907), t. I, p. 344.

Paul a entendu Jésus lui dire : « Je t'envoie aux Gentils, pour qu'ils passent des ténèbres à la lumière, et de la puissance de Satan à Dieu » (*Act.* XXVI, 18). « Le Dieu de paix écrasera bientôt Satan sous vos pieds », dira saint Paul aux Romains (XVI, 20), et Jésus dans saint Luc (XXII, 31) dit à Pierre : « Simon, Simon, voici que Satan vous a réclamés pour vous cribler comme le froment. » Toutefois les « portes de l'Hadès « ne sont pas exclusivement synonymes de Satan et de sa puissance : elles désignent aussi la mort[1]. Une promesse d'immortalité est faite ici à l'Église : sur elle, les portes du Schéol ne se refermeront pas, comme elles se referment sur les morts[2].

Pierre est la pierre fondamentale, mais voici une autre figure de son rôle : le Christ lui donnera les clés du royaume des cieux. Cette figure des clés peut être entendue dans ce sens que Pierre sera celui qui ouvre les portes du royaume à l'Église, tandis que les portes de l'Hadès sont impuissantes contre cette Église. Isaïe fait dire par Iahve à Eliacim : « Je mettrai sur son épaule la clé de la maison de David : il ouvrira et personne ne fermera, il fermera et personne n'ouvrira[3]. » Pierre a pouvoir sur le royaume : il pourra y recevoir Corneille, comme il pourra livrer Ananie et Saphire à Satan. Pierre ouvre ou ferme l'accès du royaume des cieux, il en est sur la terre l'intendant, le majordome[4].

Jésus ajoute : « *Tout ce que tu lieras sur la terre sera*

1. *Sap.* XVI, 13; *III Mac.* V, 51. Cf. *Iob.* XXXVIII, 17 ; *Ps.* IX, 3 et CVII, 18.

2. *Is.* XXII, 22. G. DALMAN, *Die Worte Jesu*, t. I (Leipzig 1898), p. 176 : Celui qui a les clés n'est pas le portier, mais le majordome, à qui est subordonné tout ce qui dépend du roi.

3. Rapprochez *Apoc.* I, 18 : Je suis le premier et le dernier; j'ai été mort, et voici que je suis vivant aux siècles des siècles; je tiens les clés de la mort et de l'Hadès ».

4. DALMAN, p. 177 : « So hat auch Petrus, *Mat.* XVI, 19 die Schlüssel der Himmelsherrschaft und ist als Schlüsselverwalter bevollmächtigter Hausvogt Gottes auf Erden ».

lié dans les cieux.... » Ces mots lier et délier appartiennent au langage rabbinique où ils signifient respectivement prohiber et permettre, dans le sens où un rabbin prohibe ou permet un acte selon qu'il est à ses yeux contraire ou conforme à la Loi, dans le sens où la Mischna dit que Schammaï rigoriste lie et que Hillel plus large délie[1]. Jésus s'était élevé contre les pharisiens qui « lient des fardeaux » et en chargent les épaules de ceux qui les écoutent (*Mat.* XXIII, 2-4), tandis qu'en tant d'occasions, lui, il déliait ses disciples des rigueurs pharisaïques. Ce pouvoir de lier et de délier qu'exerçait Jésus est donné à Pierre, et Dieu dans les cieux ratifiera ses sentences. La même pensée se retrouve dans une autre déclaration de Jésus, qui s'adresse, non plus à Pierre, mais aux disciples collectivement : « En vérité, je vous le dis, tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel, et tout ce que vous délierez sur la terre sera délié dans le ciel » (*Mat.* XVIII, 18). Cependant le pouvoir de lier et de délier ne vise pas seulement une compétence de casuistes et l'interprétation d'une loi écrite : lier et délier implique aussi bien un pouvoir législatif et judiciaire, l'autorité pour remettre les péchés.

Tout le texte de la déclaration du Christ à Pierre fait bloc, si on peut dire : Pierre est celui qui lie et délie comme Jésus lie et délie, comme les apôtres lient et délient pareillement : il est le fondement, comme Jésus l'est aussi, comme les apôtres le sont aussi : mais il est tout cela avec primauté, puisqu'il est seul celui qui a les clés du royaume, puisqu'il est seul le majordome[2].

Ce sont là des figures, des figures cependant que l'histoire des premiers jours qui suivent la passion du Sau-

1. DALMAN, p. 175-176.
2. A. LOISY, *Ev. Synopt.* t. II, p. 13, fidèle à sa théorie de l'anticipation, écrit : « Ce n'est pas sans cause que la tradition catholique a fondé sur ce texte le dogme de la primauté romaine. La conscience de cette primauté inspire tout le développement de Matthieu, qui n'a pas eu seulement en vue la personne historique de Simon, mais aussi la succession traditionnelle de Simon-Pierre. » J. WEISS, t. I, p. 345, même vue.

veur voit passer dans les faits : le pasteur a été frappé, les brebis sont en fuite, puis soudain elles se rassemblent, et elles se rassemblent autour de Pierre, qui le premier a vu le Christ ressuscité [1]. Ce n'est pas parce que Pierre s'appelle Céphas qu'il devient le rocher où s'appuient les disciples ralliés et confirmés, ces disciples si inquiets jadis de savoir qui était le premier et le plus grand. Si Pierre est le rocher et le majordome, la raison en est dans une économie préétablie, qui seule a pu être capable de poser ce fondement de l'autorité et de l'union.

∴

Nous n'en avons pourtant pas fini avec les difficultés que la critique actuelle fait à la thèse ecclésiastique : M. Harnack, qui a le mérite d'avoir refusé de faire du message de Jésus un message étroitement eschatologique, n'accepte cependant pas que Jésus ait prévu la vocation des Gentils et ait parlé d'autre chose que du salut d'Israël. Un si vivant amour de Dieu et des hommes était au cœur de l'Évangile, que cet amour a entraîné les apôtres à la conquête du monde, dont leur Maître ne leur avait rien dit [2].

Pour établir cette thèse, on est obligé de récuser le témoignage du quatrième Évangile, lequel est pénétré d'universalisme autant qu'on peut le souhaiter. Le Verbe est venu dans le monde qui a été fait par lui ; il est donc venu chez lui, et les hommes ne l'ont pas reçu, mais à tous ceux qui l'ont reçu il a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu (*Ioa.* I, 10-12). L'incarnation du Verbe

1. Le rôle décisif joué par Pierre au lendemain de la passion, pour rallier les disciples et réaliser la première de toutes les églises, l'église mère, est lumineusement exposé par WEIZSAECKER, p. 12 et suiv. : « Petrus ist ohne Frage der erste Mann in der Urgemeinde. » Paul à sa première visite à Jérusalem ne se souciera de voir personne, hormis Pierre. « Die Bedeutung des Petrus war sicher schon vom Meister selbst erkannt, er war von diesem schon über alle anderen ausgezeichnet worden. »

2. HARNACK, *Mission*, t. I, p. 31 et suiv. Pour la controverse sur ce point (Spitta, Meinertz), *Revue d'hist. eccl.* 1909, p. 861-863.

a l'adoption de l'humanité par Dieu pour cause finale. Saint Paul n'a pas dit plus largement que Dieu était dans le Christ et en lui se réconciliait « le monde » (*II Cor.* v, 19). — On récuse le témoignage de saint Mathieu : « Allez, enseignez toutes les nations » (xxviii, 19), et celui de saint Marc : « Allez par tout le monde et prêchez l'Évangile à toute créature » (xvi, 15). Autant celui de saint Luc, chez qui encore le Christ ressuscité commande que « le repentir et la rémission des péchés soient prêchés en son nom à toutes les nations, à commencer par Jérusalem » (xxiv, 47). Ce grand geste de Jésus, ouvrant la gentilité à l'apostolat de ses disciples, exprime, nous assure-t-on, la foi de la seconde génération chrétienne, « la foi jugeant, cinquante ans environ après la mort du Sauveur, le développement de l'œuvre évangélique [1] ».

On veut trouver dans les évangiles mêmes la preuve que Jésus ne pensait qu'à Israël. Mathieu met en tête des préceptes donnés par Jésus à ses missionnaires, celui-ci : « N'allez point vers les Gentils et n'entrez point dans les villes des Samaritains : allez plutôt aux brebis perdues de la maison d'Israël » (*Mat.* x, 5). Et plus loin : « Lorsqu'on vous poursuivra dans une ville, fuyez dans une autre : en vérité je vous le dis, vous n'aurez pas achevé de parcourir les villes d'Israël, que le Fils de l'homme sera venu » (x, 23). Et ailleurs : « Vous siégerez sur douze trônes et vous jugerez les douze tribus d'Israël » (xix, 28). M. Harnack infère de ces textes que l'évangélisation des Gentils est au delà de l'horizon de Jésus. — Il est vrai que d'autres textes prêtent à une induction opposée. En saint Mathieu, Jésus prédit à ses disciples qu'ils seront « en haine à toutes les nations » (xxiv, 9), et que « cet évangile du royaume sera prêché dans le monde entier, pour être un témoignage à toutes les nations » (xxiv, 14). En saint Marc, Jésus ne s'exprime pas différemment : « Vous comparaîtrez devant les gouverneurs et les rois, à cause de moi, pour

1. Loisy, *Ev. Synopt.* t. II, p. 775-776.

rendre témoignage devant eux. Il faut qu'auparavant », avant l'avènement du Fils de l'homme, « l'Évangile soit prêché à toutes les nations » (*Marc.* XIII, 9-10). Jésus, encore dans saint Marc, loue la femme qui à Béthanie répand le vase de parfum sur sa tête : « Je vous le dis en vérité, partout où sera prêché cet évangile, dans le monde entier, on racontera ce qu'elle a fait en mémoire d'elle » (XIV, 9).

Dans ce conflit de textes qu'on oppose les uns aux autres, n'est-il pas plus sage de chercher une base plus large au jugement que nous avons à porter?

Un sûr élément nous est fourni par le récit de la guérison du fils du centurion de Capharnaüm. Ce centurion n'est pas juif, puisqu'il est soldat. Or Jésus accède à sa demande eu égard à sa foi qu'il admire : « Je n'ai pas trouvé dans Israël même une si grande foi » (*Mat.* VIII, 10; *Luc.* VII, 9). Saint Mathieu ajoute : « C'est pourquoi je vous le dis, beaucoup viendront de l'Orient et de l'Occident, et auront place au festin avec Abraham, Isaac et Jacob, dans le royaume des cieux » (VIII, 11). Pourquoi Jésus ne se serait-il pas exprimé ainsi? Est-ce que le Baptiste n'avait pas dit : « N'essayez pas de dire : Nous avons Abraham pour père. Car je vous dis que de ces pierres mêmes Dieu peut faire naître des enfants à Abraham » (*Mat.* III, 9). Pareilles affirmations sur l'appel des Gentils au salut sont à toutes les pages des prophètes, elles animent le messianisme postexilien, elles expliquent seules le prosélytisme [1]. Si Jésus est Messie et sait qu'il l'est, pourquoi aurait-il exclu les Gentils contrairement à l'Écriture?

Secondement, les occasions ont-elles manqué à Jésus, au cours de sa prédication, de constater l'endurcissement d'Israël? N'a-t-il pas à maintes reprises témoigné, comme Jean-Baptiste, que la cognée était à la racine de l'arbre? Qui donc, à défaut d'Israël, héritera du royaume? La pré-

1. HOLTZMANN, *Neut. Theologie*, t. I, p. 73. MEINERTZ, *Jesus und die Heidenmission* (Münster, 1908), p. 17 et suiv.

dication de l'Évangile apparaît dès lors inconditionnée, et telle elle apparaît dans la parabole du semeur, où le semeur sème sans demander à la terre si elle est juive ou non. « La bonne terre ensemencée, c'est celui qui entend la parole et la comprend » (*Mat.* XIII, 23). Dans la parabole de l'ivraie, « celui qui sème le bon grain, est le Fils de l'homme, le champ est le monde » (*Mat.* XIII, 36) [1].

On inférera de ces deux observations que l'Évangile n'est pas dans la pensée messianique de Jésus limité à Israël, à cet Israël surtout qui lui est rebelle : le privilège d'Israël subsiste seulement en ceci que le message évangélique lui est adressé d'abord, selon ce que dit Jésus à la Chananéenne : « Laisse d'abord les enfants se rassasier » (*Marc.* VII, 27). La prédication de Jésus lui-même est limitée, en fait, à la Galilée et à Jérusalem : Jésus se sait envoyé aux brebis perdues de la maison d'Israël (*Mat.* XV, 24), et à elles seulement. Voilà pourquoi au premier plan de l'Évangile les brebis d'Israël apparaissent seules. Mais ce plan n'exclut pas un second plan, qui serait celui de la gentilité. Les scrupules que les apôtres auront un jour à « passer aux Gentils », s'expliquent assez par la hardiesse extrême que cette démarche suppose chez un juif; mais ces scrupules ne se fondent sur aucune parole du Maître. Au contraire, sans même recourir à telle parabole, comme celle du mauvais vigneron ou celle des invités aux noces, et sans argumenter pour y voir la réprobation d'Israël et la vocation des Gentils, il suffit d'affirmer que l'Évangile n'est pas conditionné par l'idée de race. Tout homme est le prochain. Les disciples sont les enfants du Père qui est dans les cieux, qui « fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons, descendre sa pluie sur les justes et les injustes » (*Mat.* V, 45).

Le message de Jésus, concluons-nous, n'est ni limité dans le temps par la croyance à l'imminence de la fin de

1. Sur les paraboles susceptibles d'être entendues de l'Église, on consultera Dom G. DOLAN, « The church in the Parables », dans A. H. MATHEW, *Ecclesia or the church of Christ* (London, s. d. [1906]), p. 1-19.

tout, ni limité dans l'humanité par l'exclusion des Gentils. Quant à la notion d'Église, elle est impliquée dans la séparation que Jésus marque si nette entre ceux qui le suivent et ceux qui ne le suivent pas, les premiers formant le troupeau dont il est le pasteur. Le christianisme enthousiaste et individualiste, sans lien et sans règle, n'est pas la loi de ce troupeau. L'investiture donnée par le Sauveur à ses apôtres et à leur chef Pierre le premier, le montre bien [1].

1. L'authenticité de *Mat.* XVI, 18, a fait l'objet d'une étude plus récente de M. Harnack « Der Spruch ueber Petrus als den Felsen der Kirche », *Sitzungsberichte* de l'Académie des sciences de Berlin, 4 juillet 1918. M. H. croit que le texte premier portait : « Tu es Pierre, et les portes de l'enfer ne prévaudront pas sur toi ». — *Toi* pour *elle* est une leçon que l'on retrouve chez S. Ephrem et que l'on attribue au *Diatessaron* de Tatien. Jésus aurait voulu dire à Pierre qu'il ne mourrait pas, les portes de l'Hades signifiant la mort. Quand Pierre fut mort, on aurait corrigé le texte en y introduisant les mots « et sur cette pierre je bâtirai mon Église », interpolation due à un milieu où Pierre était vraiment le fondement de l'Église, et ce milieu serait Rome, à l'époque d'Hadrien, soit dans le premier tiers du IIe siècle. — M. H. reconnait que la tradition manuscrite ne porte aucune trace de cette interpolation supposée. Si l'on excepte Porphyre, aucun exégète à nom connu, soit avant, soit après Eusèbe, n'a vu dans notre texte que Pierre ne mourrait pas sa mort naturelle. Au chapitre XXI, 18-22, de saint Jean, il est prédit à Pierre qu'il mourra, il est même fait allusion à sa mort comme à un événement déjà arrivé. Disons donc que la supposition est sans référence que le Christ ait annoncé à Pierre qu'il ne mourrait pas. En outre, l'expression « les portes de l'enfer », ou « de l'Hades » ne signifie pas la mort, exclusivement la mort naturelle. Capharnaum ne s'exaltera pas jusqu'au ciel, ἕως οὐρανοῦ, mais descendra jusqu'à l'Hades ἕως ᾅδου (*Mat.* XI, 23), réminiscence d'Isaïe (XIV, 11) et d'Ezechiel (XXXII, 27). Le Christ dirait : « Tu es Pierre et tu ne mourras pas », on ne comprendrait pas la logique de cette antithèse. La solennité du « Tu es Pierre » appelle une autre suite. — De la théorie de M. Harnack, M. Kessel a donné une critique excellente dans le *Pastor bonus* de Trèves, 1919-1920, p. 193-207, 326-333 399-413, 471-487. Voyez aussi P. SCHEPENS, « L'authenticité de *Mat.* XVI, 18 » dans *Recherches de science religieuse*, 1920, p. 269-302.

CHAPITRE TROISIÈME

L'ÉGLISE NAISSANTE (*suite*).

Nous venons de saisir dans des textes antérieurs à la captivité de saint Paul l'existence d'une chrétienté séparée du judaïsme, faite de fidèles qui, en immense majorité, ne viennent pas du judaïsme et n'en ont ni la culture, ni l'esprit. Cette chrétienté romano-hellénique est le catholicisme déjà en acte. Les traits qui viennent de nous en être manifestés vont se préciser, se compléter, dans une série de témoignages qui s'ouvrent avec les épîtres de la captivité de Paul (57 à 62) et s'achèvent avec les épîtres de saint Ignace d'Antioche (vers 110).

I

La distinction, que la première épître aux Thessaloniciens marquait clairement de l'église gouvernante et de l'église gouvernée (*I Thess.* v, 13), prend dans l'épître aux Philippiens une précision subite. On lit, en effet, dans la suscription de l'épître : « Paul et Timothée, esclaves du Christ Jésus, à tous les saints,

dans le Christ Jésus, qui sont à Philippes, et aux épiscopes et diacres, grâce et paix [1]. »

Pour la première fois apparaît dans la littérature chrétienne le nom de l'office qui succède à celui de l'apostolat : si la communauté des saints de Philippes a ses serviteurs ou διάκονοι [2], elle a surtout, et leur nom implique une primauté, ses ἐπίσκοποι [3]. Ensemble, saints, épiscopes et diacres forment une seule et même ἐκκλησία (*Phili.* IV, 15). Paul les encourage à n'avoir qu'une pensée, qu'un amour, qu'une âme (II, 2;) à se défendre contre les faux apôtres qui voudraient les obliger à la circoncision, car « c'est nous qui sommes les vrais circoncis, nous, qui par l'esprit de Dieu lui rendons un culte, mettons notre gloire dans le Christ Jésus et ne nous confions point dans la chair » (III, 2-3). Il les encourage à être irrépréhensibles au milieu d'une génération perverse et corrompue, où ils brillent comme des flambeaux, puisqu'ils « ont la parole de vie » (III, 15-16).

A ne juger des choses que sur les quelques textes

1. *Phili.* I : πᾶσιν τοῖς ἁγίοις... τοῖς οὖσιν ἐν Φιλίπποις συν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις. Le prédicat de ἅγιοι appliqué aux chrétiens est emprunté à l'Ancien Testament, pour qui Israël est un peuple saint, et les Israélites saints, parce qu'ils sont à Dieu (*Exod.* XIX, 6 ; *Deut.* VII, 6 ; etc.). Les fidèles se donneront le nom de ἅγιοι, jusque vers le milieu du second siècle. Puis ce prédicat sera réservé à l'Église. HARNACK, *Mission*, t. I, p. 340. KATTENBUSCH, t. II, p. 695.

2. *Rom.* XVI, 1, Paul mentionnait une diaconesse à Cenchrées, près de Corinthe. LIGHTFOOT, *Christian Ministry*, p. 16-17. Lightfoot montre bien (p. 14) que les διάκονοι chrétiens ne sont pas dérivés du *ḥazan* ou serviteur des synagogues, mais sont un office nouveau. Le *ḥazan* était le bedeau de la synagogue et aussi le maître d'école qui enseignait à lire aux enfants. Voyez A. ROBINSON, art. « Deacon and deaconess » de l'*Encyclop. Biblica.*

3. PRAT, p. 488-494. Comme le terme ἐκκλησία, le terme ἐπίσκοπος est commun au lexique chrétien et à celui des institutions civiles des Grecs. Mais l'office chrétien n'est pas dérivé de ses analogues grecs. Voyez (contre Hatch et Harnack), A. ROBINSON, art. « Bishop » de l'*Encyclop. Biblica.*

dont nous disposons, on pourra dire que la formation hiérarchique se manifeste à Philippes plus avancée qu'ailleurs. Mais aucune circonstance locale n'explique ce développement, qui bientôt se manifestera partout le même[1].

L'épître aux Colossiens et l'épître aux Éphésiens témoignent que les églises d'Asie sont organisées comme celles de Macédoine et d'Achaïe. L'église est le nom que porte l'assemblée des fidèles d'une même cité, comme à Laodicée : « Saluez les frères qui sont à Laodicée, écrit Paul aux Colossiens, ainsi que Nymphas et l'église qui se réunit dans sa maison. Quand cette lettre aura été lue chez vous, faites qu'on la lise aussi dans l'église de Laodicée » (*Col.* IV, 16). Paul parle de psaumes et de cantiques que les fidèles chantent entre eux. Il veut que les fidèles de Colosses s'instruisent et s'avertissent mutuellement[2]. Il les exhorte à se conduire avec sagesse envers ceux qui sont hors de l'église (οἱ ἔξω, IV, 5).

L'église de Colosses a été évangélisée, non par Paul, mais par Epaphras, qui s'est donné bien de la peine aussi pour Laodicée et Hiérapolis (*Col.* IV, 13) : Paul qualifie Epaphras de διάκονος τοῦ Χριστοῦ, mais le mot διάκονος n'a pas vraisemblablement ici d'autre sens que celui de missionnaire[3]. Les Colossiens devront

1. L'épître aux Hébreux, que nous datons de 65-70, est symptomatique de cet état hiérarchique. M. Juelicher, qui la date de 75-90, observe que la séparation du christianisme et du judaïsme y apparaît consommée ; l'insistance de l'épître à parler de bonnes œuvres et d'obéissance est « *urkatholisch* ». L'auteur de l'épître est « un représentant de l'aristocratie ecclésiastique en formation, il est pénétré du sentiment de la responsabilité de chaque fidèle à l'égard des autres, et son œuvre est la protestation la plus vivante contre le piétisme qui s'accommoderait d'un *Sondergemeindentum* », d'une religion individualiste. *Einleitung* [6], p. 149.

2. *Col.* III, 16 ; *Eph.* V, 19.

3. *Col.* I, 7. Paul en personne se donne le titre de διάκονος (*Col.* I, 23). Il le donne à Tychique (*Eph.* VI, 21).

persévérer dans la foi qu'ils ont reçue, la foi telle qu'on la leur a enseignée [1]. Qu'ils prennent garde que personne ne les dévoie « par la philosophie et une tromperie vide, selon la tradition des hommes, selon les éléments du monde, et non selon le Christ » (II, 8).

Voilà ramassé en une formule sévère ce que Paul considère comme le contraire de la vérité selon le Christ qu'il prêche et que prêche Epaphras, car il ne doute pas d'avoir la même pensée qu'Epaphras en matière d'Évangile. Les « éléments du monde » sont les erreurs populaires des Gentils ; la « philosophie vide et trompeuse » est ici un commencement de gnosticisme ; la « tradition des hommes » (παράδοσις τῶν ἀνθρώπων) désigne les maîtres de cette philosophie. On inférera de ces données que les erreurs contre lesquelles Paul prémunit les Colossiens, appartiennent à quelque syncrétisme judéo-grec, ascétique et spéculatif [2]. « Si vous êtes morts avec le Christ aux éléments du monde, pourquoi vous laisser endoctriner comme si vous viviez dans le monde? » On vous impose des préceptes d'abstinence qui ont couleur de sagesse, d'humilité, de mépris du corps, mais qui sont « préceptes et enseignements des hommes [3] ».

1. *Col.* II, 7 : ὡς παρελάβετε... καθὼς ἐδιδάχθητε. C'est l'idée de παράδοσις, fondamentale chez saint Paul. Cf. *Col.* I, 7 (καθὼς ἐμάθετε ἀπὸ Ἐπαφρᾶ). *I Cor.* XI, 2 (καθὼς παρέδωκα ὑμῖν τὰς παραδόσεις κατέχετε). *I Thess.* IV, 1 ; *I Cor.* XV, 1, 2 ; XI, 23 ; *Gal.* I, 9, 12 ; *Phili.* IV, 9.

2. LIGHTFOOT, *Colossians*, p. 71-111, et PRAT, p. 391-398, caractérisent cette première apparition du gnosticisme dans la sphère de propagande chrétienne, le gnosticisme étant indépendant du christianisme et antérieur, et ayant essayé des syncrétismes juifs, comme il en essaya de chrétiens. Il est lui-même essentiellement un syncrétisme hellénique d'éléments pour une part orientaux.

3. *Col.* II, 20 : εἰ ἀπεθάνετε σὺν Χριστῷ ἀπὸ τῶν στοιχείων τοῦ κόσμου, τί ὡς ζῶντες κόσμῳ δογματίζεσθε ; ... 22, κατὰ τὰ ἐντάλματα καὶ διδασκαλίας τῶν ἀνθρώπων. — Sur les « éléments » voyez ARISTIDE,

L'Évangile, au contraire, est précepte et enseignement de Dieu.

C'est dans le Christ que vous avez cru, dit Paul aux Ephésiens, « après avoir entendu la parole de la vérité, l'Évangile de votre salut ; c'est en lui que vous avez cru et que vous avez été marqués du sceau du saint Esprit, qui avait été promis, et qui est une arrhe de notre héritage » (*Eph.* I, 13). Toujours la même méthode : prédication de l'Évangile, naissance de la foi dans le fidèle, baptême, effusion du saint Esprit. Par le baptême, le fidèle ressuscite de la mort du péché à une vie qui est la vie du Christ. L'Évangile est l'Évangile du salut, puisqu'on est sauvé par la foi (II, 8). Autrefois, les fidèles d'Ephèse auxquels Paul écrit, et aussi bien tous les fidèles d'Asie à qui cette même épître s'adresse, « étaient traités d'incirconcis par ceux qu'on appelle circoncis » : ils étaient, en effet, « en dehors de la société d'Israël » ; ils étaient « sans espérance et sans Dieu (ἄθεοι) dans le monde [1] ». Mais maintenant, ils sont « rapprochés par le sang de Jésus-Christ ». Car le Christ a renversé le mur mitoyen qui s'élevait entre circoncis et incirconcis : « Des deux peuples il en fait un... Les

Apolog. 3-6 (édit. et commentaire de GEFFCKEN, *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig 1907, p. 49-57. F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain* (Paris 1906), p. 248 : « Tous les écrivains sont d'accord avec Firmicus Maternus pour reconnaître que les païens adorent les *éléments*. Par là on n'entendait pas seulement les quatre substances simples dont l'opposition et les mélanges produisent tous les phénomènes du monde sensible, mais aussi les astres et en général les principes de tous les corps célestes ou terrestres. » Cependant F. PRAT, p. 252. observe que pour saint Paul (*Gal.* IV, 3 et 9 ; *Col.* II, 8 et 20), le mot « éléments du monde » signifie des doctrines élémentaires comme l'alphabet (στοιχεῖα) qu'on enseigne aux enfants.

1. Le mot ἄθεος manque aux Septante et ne se rencontre qu'ici dans le N. T. Saint Paul veut dire que les Gentils ne connaissent pas Dieu, eux qui adorent les « éléments ». HARNACK, *Der Vorwurf des Atheismus* (1905), p. 3-4.

deux, il les façonne, en lui, en un homme nouveau… Les deux, il les réconcilie à Dieu en un corps unique par la croix. » La même paix est apportée aux incirconcis, qui étaient loin, et aux circoncis, qui étaient proches : les uns et les autres ont désormais accès par la foi auprès du Père « dans un seul et même Esprit ». Les incirconcis ne sont plus des étrangers, des pérégrins, mais des citoyens d'une même cité, des gens de la maison de Dieu, « bâtis sur le fondement des apôtres et des prophètes, Jésus-Christ étant la pierre angulaire, sur qui toute bâtisse bien équilibrée s'élève pour devenir temple saint dans le Seigneur, sur qui vous êtes édifiés pour devenir habitacle de Dieu en esprit[1] ».

Cette phrase laborieuse remémore la parole du psaume (cxvii, 22) sur la pierre rejetée par les bâtisseurs, qui a été prise ensuite comme pierre d'angle, image fixée dans un *logion* du Christ[2]. Un édifice se construit, qui a Jésus-Christ pour pierre d'angle, les apôtres et les prophètes de l'Évangile pour fondement. Les fidèles sont édifiés sur cette fondation, ἐποικοδομηθέντες, ils sont liés les uns avec les autres dans la construction, συνοικοδομεῖσθε[3], et l'édifice

1. *Eph.* ii, 11-22. Les incirconcis étaient exclus τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραήλ, ils étaient des ξένοι par rapport au peuple de Dieu. Le Christ a fait τὰ ἀμφότερα ἕν. Le Christ a créé τοὺς δύο ἐν αὐτῷ εἰς ἕνα καινὸν ἄνθρωπον, un homme fait de corps et d'esprit. Le Christ réconcilie à Dieu τοὺς ἀμφοτέρους ἐν ἑνὶ σώματι, un corps qui est le sien. Les deux ont accès à Dieu, οἱ ἀμφότεροι ἐν ἑνὶ πνεύματι. Dès lors plus de ξένοι, plus de πάροικοι, mais des συνπολῖται. Remarquez la compénétration de la notion de cité visible et de corps mystique. — Sur le droit de cité et les étrangers domiciliés dans les cités grecques, voyez Chapot, *Prov. d'Asie*, p. 148 et suiv.

2. *Marc.* xii, 10; *Mat.* xxi, 42 ; *Luc.* xx, 17. Cf. *Act.* iv, 11 et *I Pet.* ii, 7.

3. Cf. *Heb.* iii, 6 : Χριστὸς… οὗ οἶκός ἐσμεν ἡμεῖς. L'auteur de l'épître aux Hébreux veut dire que les chrétiens sont désormais à l'ex-

total est « un temple saint dans le Seigneur », un habitacle de Dieu en esprit. L'image exprimée par le mot οἰκοδομή, qui perd son relief dans le mot « édification », est une image chère à saint Paul et elle a pour lui toute sa valeur : il écrivait aux Romains que si, ayant prêché l'Évangile partout de Jérusalem jusqu'à l'Illyrie, il n'était pas encore venu à eux, la raison en était qu'il mettait son honneur à prêcher l'Évangile là où le Christ n'avait pas encore été nommé, « afin de ne pas bâtir sur le fondement qu'un autre aurait posé » (*Rom.* xv, 20). Paul applique l'image de l'οἰκοδομή, non à la conversion ou au progrès du fidèle individuellement, mais à l'édification collective, comme est la fondation d'une église, son instruction, son amendement, et tout autant l'accroissement de la foi dans le monde entier.

Un édifice, une cité, analogies imparfaites, dès lors qu'il s'agit de dire l'unité organique et vivante d'un peuple qui cependant n'est pas une race de chair et de sang. Paul pense à l'unité de l'Esprit qui vit en chaque fidèle, ce n'est pas assez, il s'enhardit à concevoir l'unité de corps, les fidèles n'étant plus que les membres de ce corps, et ce corps étant le Christ[1]. Circoncis et incirconcis, par la foi qu'ils reçoivent et par le baptême, sont tous ensemble un corps unique, un même homme nouveau : Juifs et Grecs deviennent « membres du même corps » (σύσσωμα, *Eph.* III, 6).

Ce corps, qui est l'Église, a Jésus-Christ pour tête[2].

clusion des Juifs, la maison de Dieu, le peuple de Dieu. Pour saint Paul, la nouvelle maison de Dieu est en construction : tel est le sens du mot οἰκοδομή, par contraste avec οἶκος.

1. Rappelons que cette image de corps du Christ appliquée à l'Église a déjà servi à saint Paul. *Rom.* XII, 4-5; *I Cor.* XII, 12 et 27.

2. *Eph.* I, 22-23 : αὐτὸν ἔδωκεν κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ, ἥτις ἐστὶν τὸ σῶμα αὐτοῦ, τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου. Pour l'intelligence de ce texte difficile, voyez PRAT, p. 422. Dieu a

— Paul analyse l'image par lui ainsi créée. Il sait, et il l'a dit aux Colossiens (*Col.* II, 19), que le corps reçoit de la tête l'accroissement normal par le moyen des liens et des joints qui le rattachent à la tête. Il insiste avec les Ephésiens (*Eph.* IV, 15-16) : la tête donne au corps son harmonie, son unité organique, son énergie, et procure son accroissement. Ainsi les fidèles doivent croître « en union avec celui qui est la tête, le Christ ». — Autre aspect. L'homme et la femme mariés sont deux en une seule chair : mais le mari est la tête de la femme, et pareillement « le Christ est la tête de l'Église[1] ».

L'Église en vient ainsi à être personnifiée : elle est comme l'épouse du Christ. « Le Christ a aimé l'Église et s'est livré lui-même pour elle, afin de la sanctifier, après l'avoir purifiée dans l'eau baptismale, avec la parole, pour la faire paraître devant lui, cette Église, glorieuse, sans tache, sans ride, ni rien de semblable, mais sainte et immaculée[2] ». Cette Église, corps mystique, Christ mystique, n'est pas un être subsistant à part des membres qui le constituent : elle est un nombre qui s'accroît tous les jours, unité par unité : de là le rôle de la parole et le rôle du baptême. Ce nombre n'en est pas moins au total quelque chose d'un, d'organisé, de vivant, de visible, comme

donné le Christ comme tête souveraine (ὑπὲρ πάντα) à l'Église, qui est son corps, le complément de celui qui se complète entièrement en tous ses membres.

1. *Eph.* v, 23 : ἀνήρ ἐστιν κεφαλὴ τῆς γυναικὸς ὡς καὶ ὁ Χριστὸς κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας, αὐτὸς σωτὴρ τοῦ σώματος.

2. *Eph.* v, 25-27 : ἵνα αὐτὴν ἁγιάσῃ καθαρίσας τῷ λούτρῳ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι... ἵνα ᾖ ἁγία καὶ ἄμωμος. Le sens du mot ῥήματι est obscur. Quelques commentateurs l'entendent de la formule du baptême. Beau coup l'entendent de la prédication de l'Évangile qui engendre la foi. A l'appui de cette interprétation, qui nous semble préférable, voyez *Rom.* x, 17.

l'est une épouse, quelque chose de sanctifié, de glorieux, d'indéfectible, comme une épouse sainte et sans tache.

Unité et nouveauté, tout cela à la fois mystique et tangible. « Plus de mensonge les uns envers les autres, puisque vous avez dépouillé le vieil homme avec ses œuvres, et revêtu l'homme nouveau, qui, se renouvelant sans cesse à l'image de celui qui l'a créé, atteint la science parfaite. Dans ce renouvellement, il n'y a plus ni Grec, ni Juif, ni circoncis ou incirconcis, ni Barbare ou Scythe [1], ni esclave ou homme libre : mais le Christ est tout en tous » (*Col.* III, 9-11). Ailleurs, Paul avait déjà distingué l'homme intérieur de l'homme extérieur, le premier se renouvelant de jour en jour, tandis que le second dépérit chaque jour : être scythe, ou grec, ou juif, cela est extérieur, mais un même être intérieur fait l'unité de ces peuples séparés, dissemblables, ennemis, les réconcilie et les allie. « Appliquez-vous à maintenir l'unité de l'esprit dans le lien de la paix : un corps, un esprit,... un Seigneur, une foi, un baptême, un Dieu Père de tous, au-dessus de tous, [agissant] par tous, [résidant] en tous » [2], entendez tous ceux qui sont réconciliés à lui par Jésus-Christ.

M. Harnack a écrit : « Le simple fait que, dès le commencement du christianisme, on a réfléchi et spéculé,

1. La mention des « Scythes » donne une idée de la foi qu'on a dès lors que le christianisme a été prêché partout déjà. Ce point est important, car il est un indice que l'idée de catholicité est connexe à l'idée d'Évangile ou de κήρυγμα : l'Évangile est pour l'humanité entière, et l'humanité entière l'a déjà entendu. *Col.*, I, 6 : τὸ εὐαγγέλιον τὸ παρὸν εἰς ὑμᾶς καθὼς καὶ ἐν παντὶ τῷ κόσμῳ. *Id.* 23 : τὸ εὐαγγέλιον τὸ κηρυχθὲν ἐν πάσῃ τῇ κτίσει τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανόν. Même idée dans *I Tim.* III, 16, et mieux encore dans *Apoc.* VII, 9.

2. *Eph.* IV, 3-6. Voyez tout le beau chapitre de PRAT, p. 417-433, « l'Église, corps mystique du Christ ».

non seulement sur Dieu et le Christ, mais aussi sur l'Église, nous apprend combien fortement la conscience chrétienne était pénétrée de la persuasion que les chrétiens constituaient un nouveau peuple, le peuple de Dieu. » M. Harnack, il est vrai, se complaît à retarder, au temps de l'épître de saint Clément de Rome et de l'épître de saint Polycarpe de Smyrne, cette prise de conscience : on vient de voir par saint Paul que, avant l'an 60, c'est-à-dire avant la disparition de la première génération chrétienne, les chrétiens savaient qu'ils étaient un corps : les « spéculations » sur cette création divine qu'ils avaient foi qu'était l'Église s'étaient donc déjà imposées à eux. « Ces spéculations de l'époque la plus ancienne du christianisme non juif sur le Christ et l'Église, considérées comme deux conceptions corrélatives et inséparables, sont de la plus haute importance, car elles n'ont en soi rien d'hellénique, mais plutôt elles sont issues de la tradition apostolique[1]. »

L'Église objet de ces spéculations n'est pas l'Église céleste, ni simplement le « corps mystique » : M. Harnack se trompe, quand il affirme que l'unité de l'Église n'était pas visible sur terre, sous prétexte que « sur terre les membres de l'Église sont plutôt dans la dispersion » : et que l'unité n'existait qu'en tant qu'elle devait être un jour faite « dans le royaume du Christ[2] ».

A quoi on peut objecter, en effet, que les Juifs de la Dispersion appartenaient, quoique dispersés, à un Israël visible. Les textes que nous avons rapprochés ne marquent-ils pas que l'unité des chrétiens dispersés

1. *Dogmengeschichte*, t. I, p. 144.
2. Sur l'Église céleste ou Jérusalem céleste, voyez *Apoc.* XXI, 2, et la note de Swete, *Apocalypse*, *in loc.* Les Juifs, peuple terrestre certes, n'en attendaient pas moins la Jérusalem céleste : *IV Esdr.* X, 27; *Apoc. Baruch*, IV, 3; *Orac. Sibyll.* V, 420, etc.

est aussi actuelle que celle des Juifs? Si elle est spirituelle par sa source qui est la foi, le salut, l'Esprit, elle est visible par ses membres, baptisés d'un baptême visible, groupés en communautés visibles, en communautés reliées elles-mêmes les unes aux autres, formant une race (γένος) aussi notoire que celle des Grecs ou celle des Juifs. Quant à l'Église céleste, elle est aussi distincte de la chrétienté visible, que le peuple juif l'était de la Jérusalem céleste.

*
* *

Interrompons l'étude des épîtres paulines pour faire place ici à l'étude de la *Didachè*. Nous continuerons à croire, avec Funk, qu'elle remonte aux derniers *decennia* du Ier siècle chrétien et qu'elle témoigne de pensées et d'institutions incontestablement primitives, l'ensemble qu'elle présente étant complet assez pour éclairer et mettre à leur place les détails fragmentaires que nous recueillerons ensuite[1].

On ne se tromperait pas de beaucoup en supposant qu'elle s'inspire, du moins dans sa partie éthique, de ce moralisme juif dont l'épître de saint Jacques est un si remarquable écho, état d'esprit assez proche de celui du prosélytisme des φοβούμενοι τὸν θεόν. Il n'y est point question de « sagesse », comme dans l'épître de saint Jacques, ni non plus de « Loi », mais bien de « crainte de Dieu ». Le fidèle devra instruire ses en-

1. BARDENHEWER, *Geschichte der altk. Litteratur*, t. I (Freiburg 1902), p. 78-80. H. HEMMER, *Doctrine des apôtres* (Paris 1907), p. XXVI-XXXV. Il faut noter que la question de la date et des sources de la D. a été reposée par M. ARMITAGE ROBINSON, *Barnabas, Hermas and the Didache* (London 1920).

fants dès leur bas âge de « la crainte de Dieu » (*Did.* iv, 9). Il devra commander sans amertume à ses serviteurs « qui espèrent dans le même Dieu », de peur, par de mauvais traitements, de les détourner de « craindre Dieu » (iv, 10). Peut-être ces préceptes ont-ils été pris à une sorte de catéchisme moral à l'usage des prosélytes : ce sont des préceptes juifs d'esprit et d'expression.

Sur ce moralisme juif se superpose le christianisme, un christianisme qui n'a rien de cet enthousiasme charismatique que quelques textes ont pu faire croire prédominant et entraînant tout dans les communautés chrétiennes primitives : c'est, au contraire, un christianisme fait de préceptes nets et autoritaires fondés sur la parole du Seigneur. « Vos prières, vos aumônes, toutes vos actions, faites-les ainsi que vous avez vu dans l'Évangile de Notre-Seigneur » (xv, 4). « Tu n'abandonneras pas les commandements du Seigneur, tu observeras ceux que tu as reçus, n'y ajoutant rien, n'y supprimant rien » (iv, 13). L'inspiration individuelle, vînt-elle de l'Esprit saint, est subordonnée à des commandements reçus, établis, souverains. « Si quelqu'un vient à vous et vous enseigne tout ce qui est dit ici, écoutez-le : mais si, à l'encontre, il vous enseigne une doctrine autre et dissolvante, ne l'écoutez pas » (xi, 1-2). Il y a donc une διδαχή, une doctrine, réglée déjà et comme définie, une doctrine contre laquelle rien n'est recevable[1].

Tandis que l'épître de saint Jacques est adressée « aux douze tribus qui sont dans la Dispersion », la *Didachè* est adressée aux Gentils. Mais cette *Didachè*

1. Dobschütz, p. 196 et suiv., p. 205 et suiv., souligne ces traits « catholicisants » ; il est vrai qu'il fait de la *Didachè* comme des *Pastorales* des documents plus récents que nous ne les faisons.

est celle du Seigneur, c'est-à-dire de Jésus-Christ, et le message en est confié aux douze apôtres. Le rôle assigné aux apôtres est d'être ceux qui annoncent et qui certifient la doctrine de celui qui seul enseigne. Les Douze ne sont plus considérés comme envoyés seulement aux douze tribus : ils s'adressent aux ἔθνη, que saint Paul naguère se réservait, laissant les circoncis aux Douze. Le centre de gravité du christianisme est déplacé : le principe de l'autorité reste le même.

La *Didachè* encore atteste que le christianisme n'est pas seulement une éthique et une foi, mais un culte organisé. Le christianisme a ses jeûnes réglés, le mercredi et le vendredi. « N'imitez pas les hypocrites qui jeûnent le lundi et le jeudi » (VIII, 1). Ce qui revient à dire : Ne jeûnez pas le même jour que les Juifs. Tant la séparation est profonde des chrétiens d'avec les Juifs ! La *Didachè* poursuit sur le même ton : « Ne priez pas comme les hypocrites, mais conformément à ce qu'a ordonné le Seigneur dans son Évangile » (VIII, 2). Suit le texte de l'oraison dominicale, que le chrétien devra réciter trois fois par jour. Ailleurs (VII, 1-4), la *Didachè* décrit le rite du baptême « au nom du Père, du Fils et du saint Esprit ». Plus loin (IX, 1-X, 7), elle décrit l'eucharistie, au sujet de laquelle elle prescrit de n'y laisser participer que « qui a été baptisé au nom de Jésus » (IX, 5). L'eucharistie se célèbre en commun, chaque dimanche (XIV, 1). Il s'agit bien là d'un culte fermé, sacramentel, auquel on ne participe qu'après une initiation elle aussi sacramentelle.

En même temps, des traits s'accusent qui étaient seulement indiqués dans les épîtres paulines de la captivité. C'est avant tout, la hiérarchie locale et assise, par opposition aux missionnaires itinérants :

« Élisez-vous donc des épiscopes et des diacres, dignes du Seigneur, des hommes doux et désintéressés, sincères et éprouvés; ils remplissent eux aussi pour vous le ministère des prophètes et des didascales [1]. » La communauté élève de ses membres à l'épiscopat et au diaconat, par voie d'élection. La communauté élit : ce n'est donc pas un charisme surnaturel qui désigne et investit : même, la communauté n'est pas invitée à tenir compte de pareils dons extraordinaires de l'Esprit, puisque la *Didachè* lui enjoint d'estimer d'abord les qualités morales de ceux qu'elle élit, leur douceur, leur désintéressement, leur sincérité : ils seront δεδοκιμασμένοι, c'est-à-dire des hommes dont la valeur sera garantie par le jugement de tous, ainsi qu'il se pratique dans l'élection des magistrats des cités grecques. La communauté élit pour elle (ἑαυτοῖς), pour son service local, et non pour un ministère universel. Elle élit les épiscopes et les diacres, d'abord pour le ministère liturgique décrit dans les lignes précédentes [2], la fraction du pain célébrée le dimanche : le rapport de l'élection des épiscopes et des diacres à ce ministère est indiqué, comme l'a très bien noté M. Funk, par la conjonction οὖν qui relie les deux développements [3].

1. *Didach.* xv, 1 : Χειροτονήσατε οὖν ἑαυτοῖς ἐπισκόπους καὶ διακόνους... ὑμῖν γὰρ λειτουργοῦσι καὶ αὐτοὶ τὴν λειτουργίαν τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων. — Le verbe χειροτονεῖν signifie élire à mains levées, désigner par suffrage. — Le mot λειτουργία a le sens indéterminé de service ou *munus* : *Phili.* ii, 25; *Heb.* viii, 2; *Rom.* xiii, 6 et xv, 16. Il s'entend aussi du service sacerdotal dans le temple : *Luc.* i, 23; *Heb.* viii, 6; ix, 21. Sur les offices civils ou liturgies des cités grecques, Chapot, *Province d'Asie*, p. 265 et suiv.

2. Harnack, *Entstehung*, p. 58.

3. *Didach.* xi, 11, présente un texte énigmatique : « Tout prophète éprouvé, véridique, qui fait [ce qu'il fait] en vue du mystère terrestre de l'Église (ποιῶν εἰς μυστήριον κοσμικὸν ἐκκλησίας), mais qui n'enseigne pas à faire ce qu'il fait, ne sera pas jugé par vous, car son juge-

Avant d'être une tradition qui se maintient, le christianisme est une parole qui se propage. Comment invoquer celui en qui on ne croit pas encore, et comment croire en celui dont on n'a pas entendu parler? « Souvenez-vous de ceux qui vous conduisent, qui vous ont annoncé la parole de Dieu », dit l'épître aux Hébreux [1]. Et la *Didachè :* « Souviens-toi nuit et jour, mon enfant, de celui qui te parle la parole de Dieu : tu l'honoreras comme le Seigneur : là où la chose seigneuriale est parlée, là est le Seigneur » (IV, 1). L'épître de Barnabé, s'appropriant ces paroles de la *Didachè,* dira : « Tu aimeras comme la prunelle de ton œil quiconque te parle la parole du Seigneur [2]. » Déjà saint Paul, dans l'épître aux Éphésiens, énumérant les offices que Dieu a donnés à l'Église, mentionnait les apôtres, les prophètes, les évangélistes, et aussitôt les pasteurs, les didascales [3]. La *Didachè* témoigne de cette participation des « pasteurs » au gouvernement doctrinal de l'Église : « Ne méconnaissez pas » les épiscopes et les diacres, « car ils sont pour vous par leur dignité comme les prophètes et les didascales » (XV, 2).

ment est à Dieu : ainsi faisaient aussi les anciens prophètes. » On se perd en conjectures sur le sens de ce mystère cosmique de l'Église. H. WEINEL, *Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter* (Freiburg 1899), p. 131-138. FUNK, *PP. apostol.* t. I, p. 28. HEMMER, p. XCVII-XCIX.

1. *Heb.* XIII, 7.

2. BARNAB. *Epistul.* XIX, 9.

3. *Eph.* IV, 11 : ἔδωκεν τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφήτας, τοὺς δὲ εὐαγγελιστάς, τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους. Dans ce texte, on peut observer un groupement significatif. En première ligne, saint Paul place les apôtres et les prophètes (comme dans *Eph.* II, 20, où les apôtres et prophètes sont le fondement de l'Église). En seconde ligne, Paul place les pasteurs et les didascales. Entre le premier et le second groupe, les « évangélistes ». Les didascales paraissent donc ici subordonnés aux pasteurs. Ensemble, pasteurs et didascales représentent la hiérarchie locale. Comparez *I Pet.* V, 2 ; *I Tim.* III, 2 : δεῖ τὸν ἐπίσκοπον ... διδακτικὸν [εἶναι]); *Tit.* I, 9.

M. Harnack veut que, dans la *Didachè*, parler la parole du Seigneur soit l'office réservé aux missionnaires itinérants (apôtres, prophètes et didascales) : il rappelle que ces missionnaires n'étaient pas élus par les églises locales, comme l'étaient les épiscopes et les diacres, et c'est très exact[1] : mais peut-être M. Harnack n'a-t-il pas donné toute sa valeur à ce fait que, dans la *Didachè*, l'église locale est juge de la créance à donner à ces missionnaires itinérants. Nous avons vu saint Paul, déjà, s'appliquer à subordonner les charismes, d'abord à la foi reçue, puis à l'édification de la communauté : pareille subordination, plus étroite même, est imposée par la *Didachè* au ministère de ces missionnaires[2]. Quiconque vient et enseigne une doctrine différente de la doctrine reçue, ne l'écoutez pas (xi, 2) : *quiconque vient*, et donc c'est un missionnaire du dehors, et la communauté le juge sur ses paroles. La communauté est devenue le foyer véritable et qui se suffit : ces missionnaires doivent être accueillis, seulement en passant. Les apôtres et les prophètes sont reçus « comme le Seigneur » (xi, 4); mais si l'apôtre s'attarde plus de deux jours, « c'est un faux prophète » (xi, 5); et s'il demande, au moment du départ, quelque argent, « c'est un faux prophète » (xi, 6). Car, « quiconque parle en esprit n'est pas prophète, mais s'il a les mœurs du Seigneur : aux mœurs on discerne le faux prophète du prophète » (xi, 8). La *Didachè* insiste sur les traits auxquels on reconnaîtra les prophètes vrais et les faux prophètes, comme si chaque église courait quotidiennement le danger d'être surprise et exploitée, à la façon dont au temps de saint Jérôme les bons

1. *Mission*, t. I, p. 280.
2. Dobschütz, p. 197.

chrétiens pouvaient l'être par les moines errants ou *Remoboth*. La *Didachè* ne pouvait guère plus clairement exprimer la suprématie de l'église locale et de ceux qui la conduisent.

Tel le christianisme apparaît dans la *Didachè*, — autonome, communautaire, autoritaire, — comme déjà il nous était apparu dans la littérature de la première génération. La hiérarchie assise est partout établie, les missionnaires itinérants lui sont subordonnés, les grands apôtres ont disparu, les prophètes sont en voie de disparaître. Il est très vrai, cependant, que ces missionnaires qui ont longtemps circulé d'église en église ont été de providentiels ouvriers d'unité[1] : ils ont fait circuler cette unité qui relie chaque église à toutes les autres, et dont saint Paul a si fortement exprimé la doctrine. La *Didachè* qui, à cet égard, retarde sur saint Paul, qu'on dirait qu'elle n'a pas connu, a tout de même le sentiment de cette unité. Le mot ἐκκλησία désigne dans son vocabulaire l'assemblée des fidèles réunis pour la prière (IV, 14) : il désigne aussi le peuple nouveau que l'Évangile a enfanté en ce monde, et qui sera un jour établi dans le royaume de Dieu comme dans sa terre promise. « Ainsi que ce pain rompu épars sur les montagnes a été ramassé et est devenu un, puisse ton Église être ramassée des extrémités de la terre dans ton royaume[2]. » « Souviens-toi, Seigneur, de ton Église et de la délivrer de tout mal, et de la parfaire dans ton amour. Rassemble-la des quatre vents sanctifiée dans ton royaume, que tu as préparé pour elle[3]. » La chrétienté, dispersée à l'heure présente, sera un jour réunie dans le royaume

1. HARNACK, *Mission*, t. I, p. 286.
2. *Did.* IX, 5 : συναχθήτω σου ἡ ἐκκλησία ἀπὸ τῶν περάτων τῆς γῆς.
3. *Did.* X, 5 : σύναξον αὐτὴν ἀπὸ τῶν τεσσάρων ἀνέμων. — Compa-

du Père : l'unité sera alors parfaite, mais on a déjà sur terre le sentiment de cette unité des unités.

*
* *

La première des deux épîtres qui portent le nom de saint Pierre, bien mieux que la *Didachè*, atteste sa date approximative, car elle est contemporaine d'un état de persécution que l'on peut identifier avec celui qu'inaugure Néron [1].

L'épître est adressée à des chrétiens, qui ne sont pas juifs de naissance (II, 10), et qui vivent dispersés au milieu des païens (II, 12) [2]. « Ayez une conduite honnête au milieu des Gentils, afin que, sur le point même où ils vous calomnient comme si vous étiez des malfaiteurs, ils arrivent, en y regardant bien, à glorifier Dieu pour vos bonnes œuvres au jour de la

rez les prières juives pour le retour de la Dispersion à Jérusalem. *Psalm. Salom.* VIII, 34. — Ces quelques mots de la *Didaché* traduisent la claire vue que les chrétiens ont de la dispersion du christianisme sur toute la terre connue d'eux, et cette claire vue se retrouve en maint autre texte. Voyez Hermas, *Simil.* VIII, 3 : « Ce grand arbre, dont l'ombre couvre plaines et montagnes et toute la terre, est la loi de Dieu donnée au monde entier (δοθεὶς εἰς ὅλον τὸν κόσμον), et cette loi est le fils de Dieu annoncé à la terre entière » (κηρυχθεὶς εἰς τὰ πέρατα τῆς γῆς). Même pensée dans *Sim.* IX, 17. Nous verrons saint Ignace parler de même des évêques établis κατὰ τὰ πέρατα. La finale non canonique de l'évangile de saint Marc dit que Jésus envoya par les apôtres le message (κήρυγμα) du salut « de l'Orient jusqu'à l'Occident » (ἀπὸ ἀνατολῆς καὶ ἄχρι δύσεως).

1. Cf. HARNACK, *Chronologie*, t. I, p. 454-455, pour la date ; et pour l'ecclésiologie, *Entstehung*, p. 46.

2. Le mot ἐκκλησία n'est pas prononcé dans l'adresse, où il est parlé des élus de Jésus Christ de la « Dispersion » de Pont, de Galatie, de Cappadoce, d'Asie et de Bithynie. Je ne connais pas d'autre exemple de l'emploi chrétien du mot « Dispersion ». On dirait que l'épître craint d'appeler l'attention sur des églises locales. De même, à la signature (v, 13), elle dira : « L'élue qui est à Babylone », pour dire l'église de Rome. Sur Babylone = Rome, J. WEISS, *Schriften des N. T.*, t. II, p. 571.

visite » (II, 12). La volonté de Dieu est que par leur conduite les fidèles ferment la bouche aux insensés qui les méconnaissent (II, 15). « Par votre bonne conscience, il faut que, sur le point même où on vous calomnie, vous couvriez de confusion ceux qui diffament votre bonne conduite dans le Christ » (III, 16). Ce en quoi les fidèles sont calomniés et méconnus est précisément leur qualité et leur nom de chrétiens (IV, 16).

Leur unité est donc manifeste, et cette unité est celle de leur foi et de leur fraternité. « En obéissant à la vérité, vous avez purifié vos âmes, vous vous êtes engagés à un sincère amour fraternel : aimez-vous donc ardemment les uns les autres, du fond du cœur, régénérés que vous êtes d'un germe non corruptible, mais incorruptible, par la parole de Dieu vivante et éternelle » (I, 22-24). Les fidèles sont comme des enfants nouvellement nés (II, 2). Jésus est pour eux « la pierre vivante », et ils sont eux-mêmes « comme des pierres vivantes, construites en une maison spirituelle[1] ».

Les images s'accumulent qui ont pour fin d'exprimer l'unité organique des chrétiens, mais aucune ne l'exprime mieux que celle de peuple élu. « Car vous, vous êtes une race choisie, un sacerdoce royal, une nation sainte, un peuple que Dieu s'est acquis, afin que vous proclamiez les louanges de celui qui vous a appelés des ténèbres à sa merveilleuse lumière » (II, 9). Au milieu du monde incrédule, par opposition surtout au judaïsme aveugle, les chrétiens ont participé à la lumière : ils sont frères et donc ils sont une même famille ou race, mais race d'élection et li-

1. *I Pet.* II, 4-5 : λίθοι ζῶντες οἰκοδομεῖσθε οἶκος πνευματικός.

brement élue par Dieu; ils sont une *gens* sacerdotale et royale; ils sont un ἔθνος saint; convertis de la gentilité, ils sont un nouveau peuple de Dieu [1]. Ils sont un troupeau qui était sans pasteur, et qui désormais est revenu à celui qui est le pasteur et l'épiscope des âmes, Dieu [2]. L'épître, en s'exprimant de la sorte, a en vue les fidèles dispersés dans le monde, non une communauté locale. Le nom d'épiscope qui est donné à Dieu est une réminiscence d'Ézéchiel, une allusion aussi à la fonction de l'épiscope en chaque église.

Comme saint Paul en ses grandes épîtres, la *Prima Petri* a donc admirablement exprimé la nouveauté et l'unité du peuple chrétien. Et, comme saint Paul encore, elle fait une part aux dons de l'Esprit qui opère en ce peuple nouveau. « Que chacun mette au service des autres le charisme qu'il a reçu, l'administrant au profit de tous comme de bons économes de la grâce multiple de Dieu » (IV, 11). Comme chez saint Paul, le charisme est donné par Dieu pour le bien de la communauté : mais la *Prima Petri* semble ne concevoir le charisme que comme un office, nous dirions une grâce attachée à une fonction. Les charismes sont répartis entre ceux qui parlent la parole du Seigneur, et ceux qui servent. « Si quelqu'un parle, que ce soit comme les *logia* de Dieu » (*id.*), c'est-à-

1. *I Pet.* II, 9 : ὑμεῖς δὲ γένος ἐκλεκτόν (*Is.* XLIII, 20), βασίλειον ἱεράτευμα (*Exod.* XIX, 6), ἔθνος ἅγιον (*ibid.*), λαὸς εἰς περιποίησιν (*Is.* XLIII, 21). Dans l'Exode, *loc. cit.*, le peuple d'Israël est un peuple de prêtres, qualificatif d'honneur et de grâce, ce qui n'empêche pas Israël d'avoir un sacerdoce à part.

2. *I Pet.* II, 25 : ἦτε γὰρ ὡς πρόβατα πλανώμενοι, ἀλλ' ἐπεστράφητε νῦν ἐπὶ τὸν ποιμένα καὶ ἐπίσκοπον τῶν ψυχῶν ὑμῶν. EZECH. XXXIV, 11-12. Rapprocher *Oracula Sibyllina*, fragment cité par THÉOPHIL. *Antolyc.* II, 36 (GEFFCKEN, p. 227) :

οὐ τρέμετ' ουδὲ φοβεῖσθε θεόν, τὸν ἐπίσκοπον ὑμῶν,
ὕψιστον, γνώστην πανεπόπτην μάρτυρα πάντων.

dire, celui qui enseigne n'a le droit d'enseigner que ce qui est de Dieu, non ce qui est des hommes ou de son invention propre. « Si quelqu'un sert, que ce soit par la force que Dieu donne ». Nous ne presserons pas trop les termes de cette antithèse jusqu'à reconnaître les diacres dans ceux qui servent, les épiscopes dans ceux qui parlent. Du moins, nous reconnaîtrons que l'église locale a des hommes pleins de grâce pour l'instruire et pour la servir.

La *Prima Petri* s'en explique ailleurs plus clairement. « Je m'adresse aux presbytres qui sont parmi vous » (v, 1). Elle ajoute, montrant bien par là que ces presbytres remplissent l'office de chefs de la communauté : « Paissez le troupeau de Dieu, non avec crainte, mais avec douceur, non pour un gain sordide, mais de bon cœur, non en dominateurs de qui vous est confié, mais en devenant les modèles du troupeau : et, quand le souverain pasteur paraîtra, vous recevrez l'incorruptible couronne de gloire [1]. » Le troupeau est ici l'église locale : elle a des pasteurs immédiats, et ce sont eux que l'épître qualifie de presbytres. Ils seraient tentés d'être dominateurs, intéressés, durs : c'est donc qu'ils gouvernent et administrent. Ils ont pour chef invisible, pour archi-pasteur (ἀρχιποίμην), Dieu, à qui est le troupeau.

*
* *

Si nous venons si tard aux épîtres pastorales, ce n'est pas que nous doutions de leur authenticité : elles sont bien de l'apôtre Paul, croyons-nous, et les dif-

1. *I Pet.* v, 2-4 : ποιμάνατε τὸ ἐν ὑμῖν ποίμνιον τοῦ θεοῦ..., τύποι γινόμενοι τοῦ ποιμνίου. Cf. *Heb.* xiii, 20. L'expression ἀρχιποίμην est connue et désigne un chef de bergers. Deissmann, p. 65.

ficultés, quelques-unes graves, qu'on élève contre leur origine pauline, à raison surtout de leur style, ne nous paraissent pas décisives[1]. En fait, elles appartiennent à un horizon autre que celui des grandes épîtres de Paul ou celui des épîtres de la captivité : elles forment un groupe homogène, à part et tardif ; elles sont postérieures à tout ce qu'on sait par ailleurs de la biographie de l'apôtre; on doit les placer au terme de sa vie, mais elles sont de lui.

Les *Pastorales* ne sont pas un exposé didactique de la vie ecclésiastique, comme l'est la *Didachè* : elles ne disent pas tout, elles sont, par exemple, à peu près muettes sur le culte chrétien. Elles insistent longuement sur certains aspects, comme si elles voulaient appuyer sur quelque vérité plus opportune à inculquer.

Paul, en premier lieu, insiste sur le caractère autoritaire de la foi. « O Timothée, garde le dépôt », « garde le bon dépôt[2] », car l'Évangile est un dépôt, auquel, par définition, on ne doit rien retrancher, rien ajouter. « Demeure ferme dans ce que tu as appris et ce que tu as cru, sachant de qui tu l'apprenais[3]. » Il s'agit là de la doctrine que l'apôtre lui a enseignée : Paul n'hésite pas à la considérer comme aussi sacrée que les « saintes Écritures » que Timothée connaît depuis son enfance (*II Tim.* III, 15). « Ce que tu as écouté de moi, en présence de nombreux témoins, confie-le à des hommes fidèles, qui soient capables d'en instruire d'autres » (*II Tim.* II, 2)[4].

1. Je renvoie à la discussion de F. PRAT, p. 455-469.

2. *I Tim.* VI, 20 : τὴν παραθήκην φύλαξον. *II Tim.* I, 14 : τὴν καλὴν παραθήκην φύλαξον διὰ πνεύματος ἁγίου τοῦ ἐνοικοῦντος ἐν ἡμῖν.

3. *II Tim.* III, 14 : μένε ἐν οἷς ἔμαθες καὶ ἐπιστώθης, εἰδὼς παρὰ τίνων ἔμαθες.

4. *Tit.* III, 9-11 : μωρὰς ζητήσεις καὶ γενεαλογίας καὶ ἔριν καὶ μάχας

Le danger, en effet, que court l'église à laquelle Timothée consacre ses soins, est d'être envahie par les mauvais docteurs, qui foisonnent maintenant : ces erreurs, comme celles que dénonce l'épître aux Colossiens, font penser à quelque syncrétisme judéo-grec, gnosticisme préchrétien. « Évite les questions folles, les généalogies, les querelles, les disputes relatives à la Loi, car elles sont inutiles et vaines. Après un ou deux avertissements, éloigne-toi du fauteur de discordes, sachant qu'un homme de cette espèce est perverti, et qu'en péchant il se condamne lui-même [1] ». Disputer est inutile et insensé : il faut fermer la bouche à ces brouillons [2].

νομικάς (disputes sur la Loi),... αἱρετικὸν ἄνθρωπον μετὰ μίαν καὶ δευτέραν νουθεσίαν παραιτοῦ. — Le mot αἵρεσις se rencontre déjà chez les Septante, comme dans le grec classique : il signifie « choix », par extension « opinion librement adoptée », et donc « école » ou « parti », sans aucune nuance de défaveur. Ainsi l'historien Josèphe présente les Pharisiens, les Sadducéens, les Esséniens, comme trois αἱρέσεις juives. *Antiq.* XIII, 5, 9. Le mot a le même sens chez saint Luc (*Act.* V, 17 ; XV, 5 ; XXIV, 5, 14 ; XXVIII, 22). Chez saint Paul, il est synonyme de dissidence coupable, de schisme (*Gal.* V, 20, et *I Cor.* XI, 19). M. Jülicher (art. « Heresy » de l'*Encyclop. Biblica*) remarque à ce propos que le christianisme a si bien pour devise « vous êtes tous un dans le Christ Jésus », qu'on regarde désormais avec aversion toute tendance à l'individualisme, et que l'hérésie qui, pour un philosophe grec, aurait été un symptôme de vie, est pour saint Paul un désordre. C'est le sens aussi de *Tit.* III, 10, où pour la première fois apparaît le mot αἱρετικός, qui ne se rencontre ni chez les Septante, ni dans le grec classique. On voit ici comment l'évolution du sens d'un mot implique l'histoire d'une institution.

1. *Tit.* I, 10-11 : ματαιολόγοι καὶ φρεναπάται, μάλιστα οἱ ἐκ περιτομῆς, οὓς δεῖ ἐπιστομίζειν. Cf. *I Tim.* I, 3-4. Les Juifs interdisent de même de discuter avec des chrétiens. IUSTIN. *Dialog.* XXXVIII, 1.

2. *I Tim.* I, 19 : περὶ τὴν πίστιν ἐναυάγησαν. L'apôtre en nomme deux, Hyménée et Alexandre, qu'il a « livrés à Satan ». Cf. *I Cor.* V, 5. Livrer à Satan équivaut à chasser de l'Église de Dieu : à l'Eglise de Dieu, en effet, s'oppose la « Synagogue de Satan » (Cf. *Ioa.* VIII, 44, et surtout *Apoc.* II, 9 et 13 ; III, 9). Les Juifs chassaient aussi de leurs synagogues (*Luc.* VI, 22 ; *Ioa.* IX, 22 ; XII, 42 ; XVI, 2). La domination de Satan sur le siècle présent est exprimée par la finale non canonique de saint Marc, telle que la donne le ms. de Freer : les apôtres disent à Jésus : « Ce monde d'iniquité et d'incrédulité est au pouvoir de

L'autorité défend le dépôt de la foi, en rejetant hors de l'Église les chrétiens qui « ont fait naufrage dans la foi ». Si quelqu'un donne un autre enseignement[1], s'il n'adhère pas aux paroles salutaires de Notre-Seigneur Jésus-Christ et à l'enseignement conforme à la piété, c'est un aveugle. « Pour toi, tiens le langage qui convient à l'enseignement salutaire[2] ». Cet enseignement salutaire est en toute chose « l'enseignement de notre Sauveur Dieu » (*Tit.* II, 10).

L'épître à Tite dénonce les mauvais docteurs, « insubordonnés et vains discoureurs », qui se recrutent surtout « parmi les circoncis », et qui, par une propagande cauteleuse, dissimulée, « enseignent ce qu'on ne doit pas enseigner[3] ». Les *Pastorales* parlent des « circoncis » comme la *Didachè* des « hypocrites ». Il n'est pas question de faux apôtres ou de faux prophètes, pas davantage de fidèles parlant au nom de l'Esprit : il n'est question dans les *Pastorales* que de didascales qui trahissent l'enseignement salutaire[4]. Cet enseignement est celui de Jésus-Christ, et dans la conservation de cet enseignement l'autorité appartient à l'apôtre qui écrit l'épître, à l'évangéliste son disciple à qui l'épître est adressée, et

Satan. Jésus répond : Le terme des années de la puissance de Satan est accompli. » JACQUIER, t. III, p. 342.

1. *I Tim.* VI, 3 : εἴ τις ἑτεροδιδασκαλεῖ καὶ μὴ προσέρχεται ὑγιαίνουσιν λόγοις τοῖς τοῦ κ. καὶ τῇ κατ' εὐσέβειαν διδασκαλίᾳ... Sur ἑτεροδιδασκαλεῖν, voyez *I Tim.* I, 3. Comparer toute l'épître de saint Jude.

2. *Tit.* II, 1 : λάλει ἃ πρέπει τῇ ὑγιαινούσῃ διδασκαλίᾳ. Notez l'insistance avec laquelle les *Pastorales* opposent la doctrine saine et guérissante à la doctrine gangrénée : *II Tim.* II, 17; *I Tim.* VI, 4; *Tit.* I, 15.

3. *Tit.* I, 11 : διδάσκοντες ἃ μὴ δεῖ.

4. *II Tim.* IV, 3 : τῆς ὑγιαινούσης διδασκαλίας οὐκ ἀνέξονται, ἀλλὰ ἑαυτοῖς ἐπισωρεύσουσιν διδασκάλους.

aux hommes sûrs que le disciple a instruits. L'Église « maison de Dieu », est la « colonne et la base de la vérité[1] ».

Avec la saine doctrine, la hiérarchie.

Les *Pastorales*, comme la *Didachè*, nous montrent établie la hiérarchie des épiscopes et des diacres. L'épître aux Philippiens parlait de l'épiscopat comme d'un épiscopat plural : l'épître à Tite fait allusion à ce gouvernement plural, quand elle écrit : « Je t'ai laissé en Crète afin que tu achèves de tout mettre debout, et que, selon les instructions que je t'ai données, tu établisses des presbytres en chaque ville »[2]. Ces presbytres sont à la tête de l'église locale, pour la gouverner et pour l'instruire : « Que les presbytres qui président bien aient double récompense, surtout ceux qui peinent à enseigner » (*I Tim.* v, 17).

Un mot apparaît pour la première fois ici, et qui désigne cette hiérarchie assise, le mot πρεσβυτέριον (*I Tim.* iv, 14). Ce collège de presbytres est dépositaire

1. *I Tim.* iii, 15 : ... ἐν οἴκῳ θεοῦ..., ἥτις ἐστὶν ἐκκλησία θεοῦ ζῶντος, στῦλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας. Holtzmann, *Neutestamentliche Theologie*, t. II, p. 276-278, appuie fortement sur « l'ecclésiasticisme » de tous ces traits.

2. *Tit.* i, 5. Théodore de Mopsueste, *In epistul. B. Pauli commentarii*, éd. Swete (1882), t. II, p. 121, rappelle que presbytres et épiscopes étaient à l'origine un même office, et que l'office qui fut plus tard l'épiscopat était alors exercé en chaque province pour toute la province par un « apôtre », comme Tite en Crète, Timothée en Asie : l'apôtre avait seul droit d'ordination. Cette théorie de Théodore de Mopsueste ne paraît pas être autre chose qu'une exégèse destinée à expliquer le rôle de Timothée et de Tite : entre le personnel missionnaire et la hiérarchie locale elle suppose une hiérarchie provinciale, toutes les églises d'une même province, la Gaule par exemple, étant censées sujettes à un seul évêque. Mgr Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, t. I (Paris 1894), p. 36 et suiv., s'est fondé sur ce dire de Théodore pour expliquer la formation tardive des diocèses épiscopaux en Gaule. Nous croyons, avec M. Harnack (*Mission*, t. I, p. 376), que la généralisation de Théodore sur l'apôtre-évêque d'une province (par opposition à cité) est une fantaisie, quoi qu'il en puisse être du cas de la Gaule en particulier.

d'un pouvoir que vraiment on ne peut assimiler à un autre que le pouvoir d'ordre. Il est dit à Timothée : « Ne néglige pas le charisme qui est en toi et qui t'a été donné, par désignation prophétique, avec l'imposition des mains du πρεσβυτέριον [1]. » La prophétie est intervenue ici pour désigner Timothée à l'apôtre et aux presbytres [2], ceci n'a rien qui puisse nous surprendre. L'imposition des mains est un geste de bénédiction emprunté au judaïsme le plus ancien [3]. Par charisme, ici, on entendra un don spirituel, un πνεῦμα, mais un don qui demeure dans le sujet qui l'a reçu, et un don conféré par l'apôtre et les presbytres. Timothée qui l'a reçu pourra le conférer à d'autres à son tour [4].

Les diacres seront choisis pour la pureté et la gravité de leurs mœurs, pour leur désintéressement : ce doivent être des hommes éprouvés avant d'être choisis (δοκιμαζέσθωσαν πρῶτον), la *Didachè* nous avait déjà

1. *I Tim.* IV, 14 : μὴ ἀμέλει τοῦ ἐν σοι χαρίσματος ὃ ἐδόθη σοι διὰ τῆς προφητείας μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτερίου. L'expression ἐπίθεσις τῶν χειρῶν se retrouve dans *Heb.* VI, 2. Voyez la note de WESTCOTT, *in loc.* Le geste de l'imposition des mains, geste de bénédiction indéterminée, s'accompagne nécessairement de quelque parole qui le spécifie.

2. Tel est le sens suggéré par *I Tim.* I, 18. Rapprochez *Act.* XIII, 1-3.

3. Cf. TERTULL. *De baptismo*, 8 : « Manus imponitur per benedictionem advocans et invitans Spiritum sanctum... Sed est hoc quoque de veteri sacramento quo nepotes suos ex Ioseph Ephraim et Manassem Iacob capitibus impositis et intermutatis manibus benedixerit. » Même signification attribuée à l'imposition des mains, en tant que geste, par CLÉMENT D'AL. *Paedagog.* III, 11 (*P. G.* t. VIII, col. 637 B); par le gnostique Isidore, cité dans *Stromat.* III, 1 (col. 1101).

4. *I Tim.* V, 22 : χεῖρας ταχέως μηδενὶ ἐπιτίθει. C. GORE, *The ministry of the christian Church* (London 1889), p. 250 : « It is only a very arbitrary criticism which can fail to see here... the permanent process of ordination with which we are familiar in later Church history, and that conception of the bestowal in ordination of a special « charisma », which at once carries with it the idea of « permanent character », and that distinction of clergy and laity which is involved in the possession of a definite spiritual grace and power by those who have been ordained. » Cf. HARNACK, *Entstehung*, p. 20.

parlé d'une semblable épreuve. Ils doivent avoir montré qu'ils gouvernaient bien leurs enfants et leur propre maison (*I Tim.* III, 8-13). L'épiscope, — et tandis que l'épître parlait des diacres au pluriel, elle parle de l'épiscope au singulier, — doit être irréprochable et jouir même de la considération des gens du dehors (ἀπὸ τῶν ἔξωθεν). Il doit être hospitalier et capable d'enseigner (*id.* 2). Il doit être désintéressé de l'argent : il doit avoir fait preuve qu'il gouvernait bien sa maison et avait de l'autorité sur ses enfants, car « si quelqu'un ne sait pas gouverner sa propre maison, quelle cure aura-t-il de l'église de Dieu[1] »?

Les *Pastorales* sont l'acte d'un apôtre du Christ, qui, voyant sa fin prochaine, confirme les institutions établies dans des églises comme peuvent être celles de Crète ou d'Asie : les institutions établies ont été consacrées par l'autorité apostolique. L'apôtre, avons-nous dit, exprime le sentiment que sa course est achevée (*II Tim.* IV, 7) : il donne ses instructions à son disciple, qu'il qualifie d'évangéliste (*id.* 5), mais ce disciple n'aura plus lui-même pour tenir sa place que le presbyterium en chaque église. Quel que soit le rapport existant, à cette date, entre le presbyterium et l'épiscopat, et pour ne rien dire des fonctions liturgiques, l'épiscopat est une fonction de gestion temporelle et d'enseignement. L'église a des recettes et des dépenses (*I Tim.* v, 16) : l'épiscope doit être un bon économe. La discipline doit régner dans l'église : l'épiscope doit être un bon éducateur. Mais surtout le dépôt de la foi reçue doit être maintenu et défendu : l'épiscope sera un homme de doctrine, conservateur et vigilant[2].

1. *I Tim.* III, 4-5. Même enseignement dans *Tit.* I, 5-9.
2. Il est intéressant de voir les adversaires de l'authenticité des *Pas-*

*
* *

L'Apocalypse johannine est le livre d'un prophète, à qui le Dieu des esprits prophétiques a envoyé son ange pour montrer à ses serviteurs ce qui doit arriver sous peu (xx, 6). Jean a entendu et vu, et l'ange qui lui a montré toutes choses lui dit : Je suis ton compagnon de service (σύνδουλος) et celui de tes frères les prophètes (xxii, 9). Cependant ce prophète, à en juger par les reproches et les menaces qu'il est en situation d'adresser aux sept églises, doit dépasser de beaucoup la taille des prophètes que la *Didachè* nous montrait pérégrinant d'église en église et à la merci du jugement que chaque église portait sur eux.

La lettre aux sept églises atteste l'autonomie de chacune des sept églises. Telle l'église d'Éphèse, que le prophète félicite de haïr les « méchants » et d'avoir mis à l'épreuve « ceux qui se disent apôtres et ne le sont pas », car l'église d'Éphèse les a trouvés menteurs (ii, 2). Qu'on se rappelle les règles posées par la *Didachè*. Cette même église hait les Nicolaïtes (ii, 6), tandis que l'église de Pergame est indulgente aux sectateurs de la doctrine de Balaam (ii, 14) et pareillement aux gens attachés à la doctrine des Nicolaïtes

torales insister sur tout ce qu'elles renferment de traits de ce que Holtzmann appelle « un paulinisme catholique tempéré » et « un ecclésiasticisme en devenir ». Voyez Von Soden, dans le *Handcommentar* (Freiburg 1891), t. III, p. 162-167. (M. Von Soden date les Pastorales au plus tôt du temps de Domitien, a. 81-96). M. Holtzmann, *Neut. Theologie*, t. II, p. 280, conclut son analyse des *Pastorales* en déclarant y trouver l'idée de tradition, l'idée d'Église visible où bons et méchants sont mêlés, l'idée d'Église envisagée comme autorité enseignante et comme intermédiaire entre le Christ et chacun des fidèles, enfin l'Église envisagée comme objet de foi : d'un mot « die ganze Katholicität in nuce ». Ce n'est pas nous qui le contredirons

(II, 15). Quant à l'église de Thyatire, elle laisse enseigner la femme Jézabel qui se dit prophétesse (II, 20) : bénis ceux de Thyatire qui ne partagent pas cette doctrine, et n'ont pas connu les profondeurs de Satan [1], comme disent ces faux docteurs (II, 24). Le prophète dit à l'ange de l'église de Sardes : « Sois vigilant et affermis le reste qui est près de mourir... Souviens-toi donc comment tu as reçu et entendu, garde et repens-toi » (III, 2-3). Balaam et Jézabel, autant de noms symboliques d'erreurs pareilles, sinon identiques, à celles des Nicolaïtes. L'erreur a pénétré dans ces communautés inexpérimentées et impressionnables : or l'erreur est une sorte de fornication que le Fils de Dieu abomine et qu'il châtiera, « et toutes les églises sauront que je suis celui qui sonde reins et cœurs » (II, 23).

Des églises défaillantes peuvent être réformées par une intervention aussi extraordinaire de l'Esprit, mais un gouvernement quotidien ne dure pas ainsi. Les épîtres johannines sont plus près de la méthode des *Pastorales*. Nous y retrouvons avec la haine de l'erreur, l'affirmation de la primauté de l'enseignement reçu « dès l'origine » (*II Ioa.* 5). Car « plusieurs séducteurs se sont répandus dans le monde, qui ne confessent pas que Jésus-Christ est venu en chair : c'est là le séducteur et l'Antéchrist » (*id.* 7). Comment aurait-on Dieu sans rester dans la doctrine du Christ [2]? « Si quelqu'un se présente à vous n'apportant pas cette

1. Allusion à quelques spéculations des Nicolaïtes. Comparez *I Cor.* II, 10, où l'Esprit est dit scruter « les profondeurs de Dieu » et IREN. *Haer.* II, 21, 2, où des gnostiques scrutent « profunda Bythi ».

2. *II Ioa.* 9 : μένων ἐν τῇ διδαχῇ τοῦ Χριστοῦ. Sur quoi M. HOLTZMANN écrit : « Vollends erhellt 9 zur Evidenz, dass dem Briefsteller die kirchche Lehre als Gebot vorschwebt ». *Handcommentar*, t. IV, p. 242.

doctrine, ne le recevez pas dans votre demeure et ne lui dites pas : Salut » (*id.* 10). « Quant à vous, ce que vous avez entendu dès le commencement doit demeurer en vous : si ce que vous avez entendu dès le commencement demeure en vous, vous aussi vous demeurerez dans le Fils et dans le Père... Je vous ai écrit cela en vue de ceux qui vous trompent » (*I Ioa.* II, 24-26). La doctrine reçue est faite des préceptes du Christ : « Celui qui dit : « Je l'ai connu » et ne garde pas ses commandements est menteur [1]. Nous avions un conseil semblable dans la *Didachè*. « Ne croyez pas à tout esprit, mais examinez les esprits » pour juger « s'ils sont de Dieu : car beaucoup de faux prophètes sont apparus dans le monde » (*id.* IV, 1).

On peut constater dans la *Tertia Ioannis* qu'une autorité s'exerce pour protéger l'église locale contre la propagande de l'erreur. L'ancien (πρεσβύτερος), comme s'intitule l'auteur de la *Tertia Ioannis* (et cet ancien n'est autre que saint Jean), écrit à un chrétien nommé Gaius la joie qu'il a eue quand des « frères » sont arrivés et ont rendu témoignage « en présence de l'église » (l'église au milieu de laquelle réside l'ancien) de la charité que Gaius a montrée « aux frères et particulièrement aux étrangers ». L'ancien encourage Gaius à subvenir, comme il a fait, aux frais de voyage de ces itinérants, « puisque c'est pour le nom qu'ils sont partis, n'acceptant rien des païens [2] ». Nous découvrons là de véritables missionnaires envoyés par l'apôtre Jean et son église. Cependant ces mission-

1. *I Ioa.* II, 4 : ὁ λέγων ὅτι ἔγνωκα αὐτόν. Ces mots font penser à de faux apôtres. Cf. *Apoc.* II, 2.

2. *III Ioa.* 5-6. Les mots ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος ἐξῆλθαν indiquent que ces frères voyagent pour le *nom*, c'est-à-dire le nom de Jésus. Cf. *Act.* V, 41, et *Apoc.* II, 3. Cf. LAGRANGE, *Messianisme*, p. 145, note 2.

naires n'ont pas reçu partout un si charitable accueil, dans une église autre que celle de Gaius on les a chassés. Cette église a, à sa tête, un chrétien du nom de Diotréphès. L'ancien avait écrit, non à Diotréphès, mais à l'église locale : Diotréphès, qui aime être le premier (ὁ φιλοπρωτεύων αὐτῶν), a répondu pour elle, en refusant d'accueillir les frères que recommandait l'ancien, en interdisant qu'aucun fidèle les reçût, en les chassant de l'église. « C'est pourquoi, quand je viendrai, je lui mettrai devant les yeux les actes qu'il fait et les injustes propos qu'il tient contre nous [1]. »

On ne doit pas appuyer plus que de juste sur les mots : « Diotréphès ne nous reçoit pas », comme si Diotréphès ne reconnaissait pas l'autorité de l'ancien ou avait rompu avec lui, puisque l'ancien se propose de venir en personne et de parler sans ménagement à Diotréphès. On supposera plus simplement que Diotréphès n'a pas accueilli les itinérants qui se recommandaient d'un billet de l'apôtre, si forte était la prévention contre les mendiants propagandistes : mais Diotréphès avait sans doute quelque droit à parler au nom de la communauté. La tradition ecclésiastique aimait à se représenter l'apôtre Jean entouré d'évêques institués par lui dans les églises fondées par lui [2]. Dio-

1. *III Ioa.* 9-12 : ἔγραψά τι (plutôt que ἔγραψα ἄν) τῇ ἐκκλησίᾳ κτλ.
2. Clem. d'Al. cité par Euseb. *H. E.* III, 28, 6 (d'après le *Quis dives salvetur*, 42). Comparez la donnée du *Muratorianum* : Jean a écrit le quatrième évangile « cohortantibus condiscipulis et episcopis suis ». Comparez mieux encore Tertullien, *Adversus Marcionem*, IV, 5 : « Habemus et Ioannis alumnas ecclesias. Nam etsi Apocalypsim eius Marcion respuit, ordo tamen episcoporum ad originem recensus, in Ioannem stabit auctorem ». Tertullien semble croire que l'*ordo episcoporum* a été inauguré par l'apôtre Jean, en Asie. On sait d'ailleurs (*Exhort cast.* 7) qu'il tenait la distinction de la *plebs* et de l'*ordo* pour une création de l'Eglise. — Sur le point obscur de savoir si l'ange de chacune des sept églises est son évêque, voyez Swete, *Apocalypse*, p. 21-22, et Lightfoot, *Chr. Min.* p. 29. Pour la négative, Harnack, *Entstehung*, p. 48.

tréphès est ainsi le premier évêque monarchique dont nous connaissons le nom : les critiques protestants ne sont même pas fâchés de le mettre en conflit avec l'apôtre : l'un est l'Esprit, l'autre la hiérarchie, ceci tuera cela... Il serait plus historique de se demander, non pas si la primauté de Diotréphès est une usurpation, mais si son cas est seulement celui d'un maladroit.

II

L'épître de saint Clément pourrait clore l'étude de l'ecclésiologie apostolique, car elle est comme le terme du développement d'institutions et d'idées que les textes apostoliques viennent d'attester[1]. Elle est de plus l'épiphanie de la primauté romaine.

Tout d'abord, la notion même de charisme, qui cinquante ans plus tôt tenait une si large place, semble maintenant effacée, et le mot de charisme est en voie de revêtir un sens nouveau, celui de condition assignée par Dieu à chacun en son rang social. Le devoir du chrétien est d'être solidaire de tous ses frères et de se soumettre à son prochain « selon le charisme qui lui est assigné » par Dieu. Mais qu'est-ce à dire? Celui qui est fort fortifiera celui qui est faible, et celui qui est faible vénérera celui qui est fort. Le riche sera

1. L'adresse ne porte pas le nom de Clément : Ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ ἡ παροικοῦσα Ῥώμην τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ παροικούσῃ Κόρινθον... Une église par cité. Mais cette église est une étrangère dans cette cité. Sur la valeur du mot πάροικος, ou étranger domicilié, voyez Chapot, p. 179, et Dittenberger, *Sylloge*, t. III, p. 178, l'index aux mots πάροικοι et παροικεῖν. Pour l'emploi de παροικεῖν appliqué à l'Église, Harnack, *Entstehung* p. 36. De παροικεῖν sortira παροικία diocèse, paroisse.

généreux, le pauvre priera Dieu pour le riche [1]... La force est donc un charisme, et tout autant la faiblesse : de même la richesse et la pauvreté : de même la sagesse, l'humilité, la continence.

Secondement, il n'y a plus trace de missionnaires itinérants. La *Prima Clementis* parle de prophètes, mais il s'agit d'Élie, d'Élisée, d'Ézéchiel [2]. Le mot de didascale n'est pas prononcé, non plus que celui d'évangéliste. Il n'y a d'apôtres que les grands apôtres, comme Pierre, comme Paul.

La *Prima Clementis* fait mieux qu'écho aux formules autoritaires de saint Paul, de la *Didachè*, de la *Prima Petri* ou des textes johanniques : elle est tout entière une affirmation de l'unité par l'autorité. Écrite à une église tombée dans l'anarchie, on comprend que la *Prima Clementis* insiste sur la nécessité de l'obéissance : elle y insiste cependant de telle sorte que l'unité par l'autorité apparaît vite comme le principe fondamental de son ecclésiologie. Le mot « unanimité » (ὁμόνοια) revient constamment sous la plume de saint Clément, et tout autant les mots et les images qui parlent de discipline, d'obéissance.

Clément, comme la *Didachè*, comme l'Apocalypse, voit la chrétienté dispersée dans le monde entier : il ne connaît pas encore le mot « catholique », mais il sait que Paul a prêché la justice à ὅλον τὸν κόσμον (v, 7) et que les élus sont ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ (LIX, 2).

Les fidèles sont un peuple, un ἔθνος, que Dieu s'est choisi au milieu des nations, une part de choix que Dieu s'est faite, une portion sainte qu'il s'est réservée : qu'ils fassent donc les œuvres de la sainteté, qu'ils s'attachent à ceux à qui la grâce est donnée par Dieu, qu'ils

1. *I Clem.* XXXVIII, 1-2.
2. XVII, 1 ; XLIII, 1.

« se revêtent d'unanimité[1] ». — « Et donc que notre conscience nous rassemble tous en unanimité au même lieu : d'une seule voix crions persévéramment vers Dieu[2]. » Les épîtres ignatiennes ne s'exprimeront pas plus fortement sur l'unité nécessaire à la communauté chrétienne. — La *Prima Clementis* compare la discipline ecclésiastique à la discipline militaire. « Voyez, dit-elle, voyez les soldats qui font leur service sous nos chefs : quel ordre, quelle exactitude, quelle soumission, à exécuter les commandements ! Ils ne sont pas tous éparques, chiliarques, hécatontarques, pentécontarques, et ainsi de suite : mais chacun a son rang, exécute les commandements du basileus et des chefs[3] ». — La *Prima Clementis* reprend une comparaison que nous avons rencontrée déjà dans l'épître de saint Paul aux Romains, dans la première aux Corinthiens : les fidèles ne sont pas seulement un peuple, une assemblée, une armée, ils sont un corps[4], qui est

1. XXIX, 1-3. XXX, 3 : ἐνδυσώμεθα τὴν ὁμόνοιαν.

2. XXXIV, 7 : καὶ ἡμεῖς οὖν ἐν ὁμονοίᾳ ἐπὶ τὸ αὐτὸ συναχθέντες τῇ συνειδήσει, ὡς ἑνὸς στόματος βοήσωμεν. Allusion aux chants et aux acclamations liturgiques. L'expression ἐπὶ τὸ αὐτὸ συναχθέντες, que nous retrouverons chez saint Ignace, était déjà chez saint Paul (plus haut, p. 88). Le mot συνειδήσει est à rapprocher de l'expression « conscientia religionis » de Tertullien. Voyez plus haut, p. 44.

3. XXXVII, 2-3 : κατανοήσωμεν τοὺς στρατευομένους τοῖς ἡγουμένοις ἡμῶν... ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι τὰ ἐπιτασσόμενα ὑπὸ τοῦ βασιλέως καὶ ἡγουμένων ἐπιτελεῖ. Les chiliarques, hécatontarques, pentécontarques, sont une réminiscence de *Exod.* XVIII, 21. Le chiliarque sera un tribun, l'hécatontarque un centurion. L'armée romaine n'a pas de grade équivalant au pentécontarque. L'éparque est un *praefectus* civil. — Les chrétiens ont de bonne heure aimé ces comparaisons militaires. Voyez *II Cor.* X, 3-6, *Eph.* VI, 10-18, *Phili.* II, 25. Dans les *Pastorales*, la vie chrétienne est un service militaire et le chrétien un soldat (*I Tim.* I, 18; *II Tim.* II, 3). Saint Ignace insistera sur cette figure. Autant Tertullien et Cyprien.

4. XXXVII, 5; XXXVIII, 1. Se rappeler ce que nous avons dit plus haut (p. 44), que le mot latin *corpus* est le terme juridique pour désigner une association.

le corps du Christ : « Pourquoi déchirer les membres du Christ? » (XLVI, 7). — L'Église est encore un troupeau : « Le troupeau du Christ doit être en paix sous les presbytres » qui le conduisent [1]. Toutes ces images nous étaient familières, mais on va voir quelles précisions les traduisent maintenant.

L'unité est procurée par l'éducation que les presbytres donnent aux fidèles : le mot παιδεία est presque aussi familier à notre auteur que le mot ὁμόνοια. « Vénérons nos chefs, écrit-il, honorons les anciens, disciplinons les jeunes par la discipline de la crainte de Dieu, formons nos femmes au bien [2]. » Il n'est question là que de former les mœurs, toutefois la même formation s'appliquera aux esprits et aux caractères, pour faire l'unité ecclésiastique. « Acceptons la discipline, contre laquelle personne ne doit se révolter : la monition (νουθέτησις) que nous nous faisons les uns aux autres est chose bonne et utile » (LVI, 2). « Soyez soumis aux anciens et laissez-vous discipliner... Apprenez à être soumis... Il est meilleur pour vous d'être dans le troupeau du Christ peu de chose et bien famés, que de paraître beaucoup et d'être privés de l'espérance du Christ [3] ». Je traduis : hors du troupeau pas d'espérance, hors de l'Église pas de salut.

Cette discipline a pour matière les préceptes du Seigneur et la foi reçue. « Que les préceptes et les commandements du Seigneur soient écrits sur la table de votre cœur » (II, 8). Malheur à qui ne marche pas « dans

1. LIV, 2. Cf. XVI, 1; XLIV, 3; LVII, 2.

2. XXI, 6. Les προηγούμενοι sont les chefs de l'église; les πρεσβύτεροι sont les chrétiens âgés ou anciens, par rapport aux jeunes, νεώτεροι.

3. LVII, 1-2. Ici encore les πρεσβύτεροι sont les anciens, par opposition à νεώτεροι. Clément dépend ici de *I Pet.* V, 5. Sur les emplois du mot πρεσβύτεροι, BRUDERS, p. 373-386.

la règle des préceptes » du Christ[1]. Souvenons-nous des « discours du Seigneur Jésus » : soyons « obéissants à ses saints discours[2] ». Celui qui possède la charité « exécute les commandements du Christ[3] ». Aussi vrai que Dieu vit, et que le Seigneur Jésus-Christ vit, et autant le saint Esprit, celui qui humblement et persévéramment exécute « les commandements et les préceptes donnés par Dieu », sera assuré d'être du nombre des âmes qui sont sauvées par Jésus-Christ[4]. L'auteur de l'épître, en prêchant l'union aux fidèles de Corinthe, a l'assurance que ses conseils seront entendus, parce que les Corinthiens sont des hommes de bonne foi qui ont médité « les paroles de la discipline de Dieu[5] ». Rien n'est plus ferme que la terminologie qui sert à désigner cet enseignement. L'épître ne parle pas d'un esprit, mais de *logia*, qui suggèrent l'idée de préceptes fixés et sans doute écrits. Aussi bien la notion d'Écriture est affirmée par la *Prima Clementis* en termes qui ne laissent aucun doute sur sa pensée : « Vous connaissez, écrit-il, et vous connaissez bien les saintes Écritures et vous avez pénétré les *logia* de Dieu[6] ». Quel que soit le contenu de ces saintes Écritures et la place qu'y peut tenir le Nouveau Testament, voici une loi aux mains des presbytres pour juger. Puis, conjointement, voici le mot même de règle (κανών), qui est prononcé : il ne s'applique pas à l'Écriture exclusivement, il la confond avec tout ce qui constitue la foi reçue : « Abandonnons les recherches

1. III, 4 : ἐν τοῖς νομίμοις τῶν προσταγμάτων αὐτοῦ.
2. XIII, 1 et 3. Cf. XX, 1-10.
3. XLIX, 1 : τὰ τοῦ Χριστοῦ παραγγέλματα. Cf. L, 5.
4. LVIII, 2 : τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ δεδομένα δικαιώματα καὶ προστάγματα
5. LXII, 3 : τὰ λόγια τῆς παιδείας τοῦ θεοῦ. Cf. *Heb.* XII, 6-9.
6. LIII, 1 : ἱερὰς γραφάς, λόγια τοῦ θεοῦ. Cf. XLV, 2.

vides et vaines, et venons au glorieux et vénérable canon de notre tradition [1]. »

La *Prima Clementis* n'a pas à se préoccuper d'appliquer ce principe du *canon* à une matière de doctrine, contre des hérétiques. La *Prima Clementis* n'a à traiter que de l'ordre hiérarchique en tant qu'il est l'institution même du Christ. « Nous devons faire tout en ordre, tout ce que le Maître nous a prescrit d'exécuter à des moments déterminés » [2]. C'est une allusion au culte chrétien. Ici, comme dans la *Didachè*, le culte chrétien évoque le souvenir du culte lévitique. « Les offrandes et les liturgies doivent être faites, non pas comme il plaît et sans ordre, mais comme le Maître l'ordonne, en des occasions et à des heures déterminées. Où et par qui doivent-elles être faites, lui-même l'a fixé de sa souveraine volonté ». Il a déterminé la fonction du grand-prêtre, et le lieu assigné aux prêtres, et les offices des lévites : il y a des prescriptions pour l'homme du peuple, le laïque, c'est-à-dire pour l'israélite qui n'appartient pas à la tribu de Lévi et à la famille sacerdotale [3]. Nous sommes en pleine allégorie, le lévitisme étant la figure de l'ordre que la *Prima Clementis* conçoit qui doit régner dans

1. VII, 2 : ἔλθωμεν ἐπὶ τὸν εὐκλεῆ καὶ σεμνὸν τῆς παραδόσεως ἡμῶν κανόνα. Le mot κανών reparaît que nous avions rencontré dans *II Cor.* X, 13 et *Gal.* VI, 16 : il a ici le sens de règle impérative, d'autorité. Il se retrouve deux autres fois chez Clément : I, 3 (ἐν τῷ κανόνι τῆς ὑποταγῆς) et XLI, 1. Cf. HOENNICKE, *Das Judenchristentum im ersten und zweiten Jahrhundert* (Berlin 1908), p. 351.

2. XL, 1 : πάντα τάξει ποιεῖν ὀφείλομεν ὅσα ὁ δεσπότης ἐπιτελεῖν ἐκέλευσεν κατὰ καιροὺς τεταγμένους.

3. XL, 2-5 : τῷ γὰρ ἀρχιερεῖ ἴδιαι λειτουργίαι δεδομέναι εἰσίν, καὶ τοῖς ἱερεῦσιν ἴδιος ὁ τόπος προστέτακται, καὶ λευίταις ἴδιαι διακονίαι ἐπίκεινται, ὁ λαϊκὸς ἄνθρωπος κτλ. Sur la signification de l'ἀρχιερεύς, LIGHTFOOT, *Clement*, t. II, p. 123. Noter l'emploi du mot τόπος. Le mot λαϊκός fait ici son apparition dans la langue ecclésiastique (il manque aux Septante. Cf. HARNACK, *Entstehung*, p. 81.

la liturgie chrétienne. On controverse sur le point de savoir si le grand-prêtre ici (ἀρχιερεύς) figure l'évêque, ou s'il figure le Christ : sûrement du moins les prêtres (ἱερεῖς) figurent les presbytres, et les lévites les diacres. En tout état de cause, le culte chrétien appartient à une hiérarchie distincte du peuple : il y a des clercs, et il y a des laïques. « Chacun de nous, mes frères, doit se tenir à son rang, et ne pas enfreindre le canon fixé de son office[1]. »

Nous avions rencontré déjà dans la *Prima Clementis* une figure très romaine de cette hiérarchie : les chrétiens comparés à une armée servant sous des chefs, chacun à son rang et selon son grade exécutant les ordres du basileus et des chefs. Le basileus ici est le Christ, les chefs (ἡγούμενοι) sont les presbytres. Remarquons que le basileus commande, et que les chefs aussi commandent[2]. D'où vient aux presbytres ce droit de commander, et cette autorité qui se superpose à celle des préceptes reçus? La *Prima Clementis* répond que le Christ a été envoyé par Dieu, et que les apôtres ont été envoyés par Jésus-Christ. Tertullien, cent ans plus tard, ne dira pas mieux : « *Ecclesia ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a Deo* ».

1. xli, 1 : ἕκαστος ἡμῶν, ἀδελφοί, ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι..., μὴ παρεκβαίνων τὸν ὡρισμένον τῆς λειτουργίας αὐτοῦ κανόνα.

2. xxxvii, 2 : τὰ ἐπιτασσόμενα ὑπὸ τοῦ βασιλέως καὶ τῶν ἡγουμένων. — Ces expressions renferment aussi le sentiment du loyalisme de Clément envers l'empereur et les magistrats. Le christianisme primitif a professé deux sentiments à ce sujet. D'une part, le sentiment qui se fait jour dans l'Apocalypse de saint Jean, et qui considère l'Empire comme une manifestation de l'Antéchrist. D'autre part, le sentiment loyaliste qui rend à César ce qui est à César. Pour ne rien dire du texte obscur de *II Thess.* ii, 6, 7, saint Paul est catégorique dans le sens loyaliste, *Rom.* xiii, 1-7 et *Tit.* iii, 1. Autant saint Pierre, *I Pet.* ii, 13-14, 17. En retour de ce sentiment, les chrétiens, comme les juifs, n'attendent de l'Empire que la sécurité et la justice : ils n'osent lui demander de se convertir.

La *Prima Clementis* ajoute, en effet, que les apôtres, après avoir reçu les instructions du Sauveur ressuscité, sont partis pour prêcher le royaume de Dieu; ils l'ont prêché dans des provinces, dans des cités, où ils ont établi les « prémices », les premiers convertis, de ces provinces ou de ces cités dans les fonctions d'épiscopes et de diacres, pour le service des fidèles à venir (XLII, 1-4). La hiérarchie est ainsi fondée sur l'autorité immédiate des apôtres. Quand les « prémices », quand les premiers épiscopes investis par les apôtres, mourront, leur charge sera relevée au fur et à mesure par de nouveaux épiscopes, qui auront le témoignage de l'estime de tous : ces nouveaux épiscopes auront, en effet, été investis, sinon par les apôtres, au moins par les épiscopes que les apôtres avaient investis : on requiert le consentement de toute l'église[1]. En d'autres termes, l'autorité épiscopale, avec les pouvoirs qui la constituent, n'est pas, comme les magistratures des cités grecques, simplement issue du vote des membres de l'assemblée; elle n'est pas un pouvoir délégué par cette assemblée : elle est un office ou λειτουργία que ceux qui en ont été investis passent à leurs successeurs comme un héritage qui se transmet de main en main. Elle est proprement la hiérarchie.

Ce principe est celui au nom duquel la *Prima Clementis* réprouve le scandale donné par l'église de Corinthe. Les presbytres, en effet, qui s'acquittent sans

1. XLIV, 2-3. On peut voir dans ces textes une allusion à l'épiscopat collégial, et une allusion aussi au mode d'élection. On choisit des hommes de confiance (δεδοκιμασμένοι). Ils sont investis par les apôtres ou, si les apôtres sont morts, par les épiscopes ou presbytres établis par les apôtres. Ils sont investis avec le consentement de l'église locale. Τοὺς οὖν κατασταθέντας ὑπ' ἐκείνων (les apôtres) ἢ μεταξὺ ὑφ' ἑτέρων ἐλλογίμων ἀνδρῶν, συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης. L'église locale n'apporte à l'investiture que son consentement.

reproche de leur charge, « nous professons qu'on ne peut en justice les déposer » (XLIV, 3). Le scandale est abominable et indigne du christianisme, que dans une église vieille et forte comme celle de Corinthe, pour un ou deux personnages, une cabale s'en prenne aux presbytres, c'est-à-dire aux chefs de l'église (XLVII, 6). Cette sédition est impie, détestable : « Notre péché ne sera pas petit si, ceux qui ont sans reproche et saintement offert les dons, nous les chassons de leur charge épiscopale [1]. » Ces quelques mots impliquent que, au cas où il y aurait grief grave, la communauté peut retirer la charge épiscopale à qui en est investi. En dehors de ces cas, la charge est inamissible et à vie (XLIV, 5-6).

La conclusion pratique de l'épître est que de Rome sont dépêchés à Corinthe « des hommes fidèles et sages », des hommes d'âge et connus depuis leur jeunesse pour la gravité de leur vie : « Ils seront témoins entre vous et nous » : en d'autres termes, ils témoigneront aux Corinthiens des sentiments des Romains, et leur remettront la lettre même de Clément. « Nous avons agi ainsi afin que vous sachiez que toute notre préoccupation a été et est de procurer au plus tôt la paix parmi vous » (LXIII, 3-4). L'église romaine avait-elle de Corinthe été sollicitée d'intervenir ? L'épître ne le dit pas ; si les presbytres que la sédition des Corinthiens a renversés, ont recouru à Rome, peut-être est-il plus habile à Clément de s'en taire. Dans cette hypothèse, nous aurions là un bien remarquable re-

1. XLIV, 4 : ἁμαρτία οὐ μικρὰ ἡμῖν ἔσται, ἐὰν τοὺς ἀμέμπτως καὶ ὁσίως προσενεγκόντας τὰ δῶρα, τῆς ἐπισκοπῆς ἀποβάλωμεν. Ici encore affirmation du caractère sacerdotal de l'épiscopat, et de l'inclusion de l'épiscopat dans le presbytérat, au sens que nous avons précisé ailleurs.

cours à Rome, le premier de tous dans l'histoire. Il se peut aussi que Rome ait vraiment appris par le bruit public le scandale survenu à Corinthe, et que son intervention soit spontanée (XLVII, 7). Dans cette hypothèse, on découvre mieux ce que la révolution intestine qui s'est produite à Corinthe a d'inouï, mais aussi comment à Rome on se sent déjà « en possession de l'autorité supérieure, exceptionnelle » que Rome ne cessera de revendiquer plus tard, et qui, dès cette première intervention, est à Corinthe religieusement obéie[1].

M. Sohm, qui a reconnu à l'épître de saint Clément de Rome l'importance du témoignage qu'elle apporte à l'histoire du catholicisme, et de la primauté romaine, voit dans cette épître le manifeste du droit ecclésiastique, de ce fameux *Kirchenrecht* qui est, à ses yeux, l'armature du catholicisme. L'idée fondamentale du catholicisme, dit-il, est que l'Église visible gouvernée par les évêques et le pape est identique à la chrétienté ou Église du Christ. Pourquoi? Parce que la chrétienté a reçu de Dieu même une constitution juridique déterminée, parce qu'il existe un droit divin. Et telle est la doctrine qui trouve sa première expression dans l'épître de Clément aux Corinthiens. Avant Clément il n'existait rien d'approchant, si bien qu'on doit dire que l'épître de Clément a mis fin à l'état primitif de la chrétienté, et qu'elle a produit « l'accident le plus considérable de toute l'évolution de l'Église[2] ».

Cette vue renferme un important élément de vérité, en ce qu'elle caractérise très justement la doctrine de la *Prima Clementis*. Oui, la *Prima Clementis*

1. DUCHESNE, *Églises séparées* (Paris 1896), p. 126. Relevons aussi que l'apôtre Jean vivait encore à Ephèse, qu'il n'intervient pas, alors que les relations entre Ephèse et Corinthe étaient bien plus naturelles qu'entre Corinthe et Rome.

2. SOHM, *Kirchenrecht*, p. 160.

proclame le droit divin de la hiérarchie investie par les apôtres. Oui, ce droit divin de la hiérarchie est constitutif du catholicisme. — Mais la *Prima Clementis* a-t-elle créé de toutes pièces le droit divin de la hiérarchie à l'occasion de l'incident de Corinthe, ou ce droit divin n'était-il pas déjà dans les institutions existantes et dans l'idée qu'on s'en formait partout?

III

La *Prima Clementis* n'est pas l'expression d'une ecclésiologie qui serait purement romaine et juridique. Si loin qu'il y ait de l'homme de droit et de tradition qui a écrit la *Prima Clementis*, à l'auteur pathétique et mystique des épîtres ignatiennes, on ne fait pas un paradoxe quand on affirme que saint Clément de Rome et saint Ignace d'Antioche ont la même conception essentielle de l'Église.

Un premier trait leur est commun : saint Ignace ne connaît plus ces missionnaires itinérants qui, poussés par l'Esprit, circulaient encore au temps de la *Didachè* d'église en église. Les églises sont en correspondance continuelle : cette correspondance de lettres et de courriers est réglée et si on peut dire officielle. Ignace, ainsi, prie l'évêque de Smyrne Polycarpe de réunir l'assemblée des fidèles Smyrniotes, et de faire désigner un courrier qui ira à Antioche dire la reconnaissance d'Ignace pour les Smyrniotes[1]. Ignace encore prie Polycarpe d'écrire aux églises prochaines et de demander à chacune de ces églises d'envoyer, si elles peuvent, porter à destination les lettres de Polycarpe. « J'embrasse celui qui, à Smyrne, sera désigné pour aller en Syrie[2]. »

L'insistance de la *Prima Clementis* sur la nécessité de l'obéissance des fidèles à la hiérarchie établie pouvait s'expliquer par l'anarchie où était accidentellement tombée l'église de Corinthe : ce qui donne au

1. *Polyc.* VII, 2 : πρέπει συμβούλιον ἀγαγεῖν θεοπρεπέστατον καὶ χειροτονῆσαί τινα... Le verbe χειροτονεῖν signifie toujours élire. Et voilà pourquoi Ignace appelle ici l'église συμβούλιον.
2. *Polyc.* VIII, 1-2. Cf. POLYCARP. *Phili.* XIII et XIV.

contraire à cette insistance sa véritable signification, c'est que les épîtres ignatiennes y insistent pareillement, et auprès de toutes les églises, comme sur un principe fondamental. Le mot ὁμόνοια est aussi fréquent chez Ignace que chez Clément, et le mot ὑποτάσσειν, au sens de soumission et d'obéissance, n'est pas moins répété. Partout une hiérarchie est constituée, avec un évêque souverain, un presbyterium de prêtres, enfin des diacres[1]. « Que tous les fidèles révèrent les diacres comme [ils révèrent] Jésus-Christ », Jésus-Christ ayant voulu être le serviteur des siens; qu'ils révèrent « l'évêque comme l'image du Père, les prêtres comme le sénat de Dieu et l'assemblée des apôtres : sans eux », l'évêque, le presbyterium, les diacres, « il n'y a pas d'église[2] ».

Ignace ne cherche pas seulement, comme Clément, la raison de la soumission des fidèles à la hiérarchie, dans l'institution apostolique de cette hiérarchie[3] : il veut qu'on voie dans cette hiérarchie l'autorité divine qu'elle réprésente. Ignace est un mystique pour qui l'évêque est la grâce de Dieu et le presbyterium la loi de Jésus-Christ : Dieu est l'évêque par excellence, l'évêque invisible qui se manifeste dans l'évêque visible[4]. Les fidèles se soumettront à l'évêque, comme Jésus-Christ s'est soumis à son père, comme les

1. Je ne puis insister ici sur l'origine de l'épiscopat monarchique. Voyez DUCHESNE, *Hist. anc.* t. I, p. 89-95, contre HARNACK, *Entstehung*, p. 60-76. Et l'on me permettra de renvoyer à mes *Etudes d'histoire et de théol. positive*[6] (1920), p. 225-266.

2. *Trall.* III, 1 : χωρὶς τούτων ἐκκλησία οὐ καλεῖται. Cf. *Smyrn.* VIII, 1. *Ad Polycarp.* VI, 1. Cf. POLYCARP. *Phili.* V, 3,

3. *Trall.* VII, 1 : τοῦτο δὲ ἔσται ὑμῖν μὴ φυσιουμένοις καὶ οὖσιν ἀχωρίστοις Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ τοῦ ἐπισκόπου καὶ τῶν διαταγμάτων τῶν ἀποστόλων. LIGHTFOOT, *Ignatius* (1889), t. II, p. 169, croit voir là une référence à l'institution de l'épiscopat.

4. *Magn.* II et III. Cf. *Polyc.* inscr. et VIII, 3, sur l'épiscopat de Dieu.

apôtres se sont soumis au Christ, au Père et à l'Esprit[1]. Ils se soumettront au presbyterium, comme aux apôtres du Christ[2]. Ignace, pour exprimer cette discipline, retrouve la comparaison dont usait saint Clément, la comparaison de la discipline militaire : qu'il n'y ait pas de déserteur parmi les fidèles enrôlés au service du Christ[3]. Il retrouve de même la comparaison de l'unisson choral, que nous avons rencontrée chez saint Clément : le presbyterium est accordé à l'évêque comme sont les cordes d'une cithare : toute l'église chante d'accord et à l'unisson, comme un chœur et d'une seule voix[4]. Les fidèles sont unis à leur évêque d'un lien qui n'a rien d'humain, d'un lien spirituel, le même lien qui unit l'Église à Jésus-Christ, « afin que tout soit d'accord dans l'unité[5]. » Les fidèles sont les membres du Christ. Il importe donc qu'ils se maintiennent dans « l'unité immaculée, pour participer à Dieu même[6]. »

L'adresse de chacune des épîtres ignatiennes atteste que l'église, l'église locale et autonome, est, pour lui, un être moral, prédestiné, sanctifié, et qu'il exalte avec une foi qui est un vrai lyrisme. L'église « qui est à Éphèse » est « bénie dans la grandeur de Dieu en toute plénitude » ; elle est « prédestinée avant tous les siècles ». L'église « qui est à Magnésie du Méandre » est « bénie par la grâce de Dieu le Père en Jésus-Christ notre Sauveur ». L'église « qui est à Tralles d'Asie » est « aimée de Dieu, » elle est sainte, elle est

1. *Magn.* XIII, 2.
2. *Trall.* II, 2.
3. *Polycarp.* VI, 2 : ἀρέσκετε ᾧ στρατεύεσθε, ἀφ' οὗ τὰ ὀψώνια κομίσεσθε, μήτις ὑμῶν δεσέρτωρ εὑρεθῇ. Remarquer les latinismes pris au langage militaire.
4. *Eph.* IV.
5. *Eph.* V, 1.
6. *Eph.* IV, 2.

élue, elle est digne de Dieu. L'église « qui est à Philadelphie d'Asie » est établie dans la concorde de Dieu, elle exulte dans la passion du Sauveur, elle surabonde de la miséricorde de Dieu qui est en elle. L'église « qui est à Smyrne d'Asie » est pleine de grâce, et chérie de Dieu, et génératrice de sainteté. C'est une lyrique personnification de chaque église ayant pour fin de bien inculquer que le fidèle, s'il veut être dans la loi que Dieu lui a donnée, doit être attachée à son église, donc à son évêque, par une fidélité que rien ne relâche.

Cette personnification prouve aussi combien l'unité est sensible en chaque église : parlerait-on ainsi si chaque cité était divisée en communautés dissidentes et rivales? La preuve vaut de même pour témoigner de l'unanimité de ces diverses cités chrétiennes entre elles : Ignace leur écrirait-il à toutes avec cette confiance, s'il n'était pas sûr que leurs sentiments sont à l'unisson des siens? Ce n'est pas que des erreurs ne les menacent, mais il est très remarquable que ces erreurs séparent de la communauté quiconque les embrasse, loin qu'elles s'établissent vraiment au cœur de la communauté. Le docétisme, qui fait du Christ un divin fantôme, est l'erreur que saint Ignace dénonce comme un péril actuel : Fermez vos oreilles, écrit-il, si quelqu'un vous parle de Jésus-Christ comme s'il n'était pas de la race de David, comme s'il n'était pas né de Marie, comme s'il n'avait pas bu, et mangé, et souffert, comme s'il n'était ni mort, ni descendu aux enfers, ni ressuscité : les fidèles qui parlent ainsi sont des infidèles (ἄπιστοι), des athées (ἄθεοι) : fuyez-les [1]. Les chrétiens d'Éphèse sont

1. *Trall.* IX-X. *Smyrn.* IV.

loués de ce qu'ils « vivent tous selon la vérité et que parmi eux aucune hérésie n'habite [1] ». La « vérité » est, croyons-nous, à entendre au sens de règle de foi.

Le contraire de la vérité reçue de tous est une scission, une hérésie. Quiconque essaie de semer une « mauvaise doctrine » est rejeté, repoussé comme un chien enragé, inguérissable [2]. Que les Philadelphiens se défient des herbes mauvaises, que Jésus-Christ ne cultive pas, que le Père n'a pas plantées [3]. Quiconque ne parle pas de Jésus-Christ comme l'église, doit être tenu pour mort : allusion, peut-être, à la pratique des vieilles écoles philosophiques de la Grèce, où on appelait « mort » les adeptes qui rompaient avec les dogmes de l'école [4]... De toute façon, les églises auxquelles pense Ignace se défendent efficacement contre le docétisme : cet état de fait explique comment être attaché à l'église visible est la garantie qu'on est dans la vérité.

Comme l'unité, si mystiquement qu'on la conçoive et qu'on la prêche, ne s'impose pas d'elle-même, il faut bien que saint Ignace en vienne à en esquisser une théorie qui la justifie. Ici, comme pour toute la religion, la foi a précédé la théorie, et la théorie, comme toujours, a été nécessitée par l'hérésie. Ignace écrit aux Philadelphiens :

[VII.] *Car bien que selon la chair quelques-uns aient voulu me tromper, l'Esprit, lui, ne se trompe pas, étant de Dieu : car il sait d'où il vient et où il va, et il éprouve les choses cachées. Étant parmi vous, je criais ; je disais d'une grande*

1. *Eph.* VI, 2.
2. *Eph.* VII, 1, et IX, 1.
3. *Philad.* III, 1. Cf. VI, 1-2.
4. *Philad.* VI, 1. Voyez la note de Funk sur ce texte, *PP. apostol.* (1901), t. I, p. 269, citant Clément d'Al. et Didyme.

voix, voix de Dieu : Attachez-vous à l'évêque, et au presbyterium, et aux diacres! Eux supposèrent que je disais cela parce que j'avais connu d'avance la scission de quelques-uns. Or celui en qui je suis enchaîné m'est témoin que je ne l'avais pas appris par une chair humaine, mais l'Esprit annonçait, disant ceci : Ne faites rien sans l'évêque, gardez votre chair comme un temple de Dieu, aimez l'unité, fuyez les divisions, soyez imitateurs de Jésus-Christ, comme lui l'était de son Père!

[VIII.] *Quant à moi, je faisais ce qui dépendait de moi, comme un homme qui est du parti de l'unité. Où il y a division et colère, Dieu n'habite pas. A tous ceux donc qui se repentent le Seigneur pardonne, s'ils se convertissent à l'unité de Dieu et à la communion de l'évêque : je crois à la grâce de Jésus-Christ, qui nous délivrera de tout lien. Mais je vous supplie de ne rien faire par esprit de querelle, mais selon ce que vous savez du Christ. En effet, j'appris que quelques-uns disaient : « Si je ne trouve pas* [ce point de foi] *dans les archives, dans l'Évangile*[1], *je ne crois pas! » Et comme je leur disais : « C'est écrit! » ils me répondirent : « C'est là la question! » Pour moi, les archives, c'est Jésus-Christ; les invisibles archives, c'est sa croix, sa mort, sa résurrection, et la foi qui est par lui : c'est en ces choses que je veux, grâce à votre prière, être justifié.*

Voici saint Ignace aux prises avec des fidèles en travail d'hérésie. Ignace a répété son mot, toujours le même : Aimez l'unité, rien sans l'évêque. A Philadelphie, on n'a pas cru que ce fût là un principe, on y a vu une leçon à l'adresse de quelques-uns, qui se détachaient à ce moment-là de l'évêque et de l'unité. Et sans doute la leçon était opportune, mais Ignace n'y pensait pas : ce qu'il disait à Philadelphie, il l'avait dit partout. — Or, à Philadelphie, les fidèles qui se

1. Pour le texte de ce passage, voyez la note de FUNK, *PP. apostol.* t. I, p. 270. Sur les ἀρχεῖα ou archives des cités grecques, CHAPOT, p. 245-248.

sont laissé séduire par l'erreur docète, raisonnent leur erreur et posent un principe : Si nous ne trouvons pas l'article de foi qui nous divise, dans les archives, c'est-à-dire dans l'Évangile, nous ne croyons pas. Par « archives » on doit entendre ici, non pas l'Ancien Testament, comme l'a supposé Lightfoot, mais simplement, avec Funk et Zahn, tout dossier de documents authentiques, comme sont ceux qui se conservent dans les archives publiques : le dossier auquel ces controversistes en appellent est l'Évangile. Je ne crois, disent-ils, que ce qui est écrit.

Ce peu de mots de l'épître aux Philadelphiens pose l'antithèse de l'Écriture et de l'autorité hiérarchique, et déjà des hérétiques se réclament de ce qui est écrit. En soi, cet appel à l'Écriture ne doit pas étonner saint Ignace, car il ne peut pas ne pas admettre l'autorité d'une Écriture. Ne disait-il pas aux Magnésiens : « Appliquez-vous à vous fortifier dans les *maximes* du Seigneur et des apôtres[1] »? Le mot *maximes* rend mal le mot grec δόγματα, qui exprime l'idée d'ordonnance ou de décision émanant d'une autorité incontestée et qui oblige. Si le Seigneur et les Apôtres ont donné aux chrétiens de tels « dogmes », tout écrit qui aura pour contenu ces « dogmes » sera investi d'une autorité égale à celle du Seigneur et des Apôtres. Le principe même du Nouveau Testament considéré comme un canon est là[2]. Ignace accepte le principe :

1. *Magn.* XIII, 1 : σπουδάζετε οὖν βεβαιωθῆναι ἐν τοῖς δόγμασιν τοῦ κυρίου καὶ τῶν ἀποστόλων. Le mot δόγμα désigne au sens premier toute résolution ou décret qui dans une cité grecque a force de loi. Voyez DITTENBERGER, *Sylloge inscriptionum graecarum*, t. III, p. 173, l'index au mot δόγμα. On comprend que ces δόγματα soient conservés dans l'archive public de la cité.

2. Cf. *Philad.* V, 1 : προσφυγὼν τῷ εὐαγγελίῳ... καὶ τοῖς ἀποστόλοις..., καὶ τοὺς προφήτας δὲ ἀγαπῶμεν κτλ. et la note de LIGHTFOOT, *in loc.*

aussi, qu'on croie ce qui est écrit, et il dit aux docètes contre qui il dispute : Ce qui est écrit témoigne contre vous. A quoi les docètes répondent : C'est justement ce qui est en question. Et nous voilà au rouet.

On voudrait voir saint Ignace indiquer plus nettement que l'Écriture ne se suffit pas et que la foi écrite n'est pas toute la foi. Il l'insinue quand il dit : « Pour moi, les archives c'est Jésus-Christ, et la foi qui est par lui. » La foi qui fait foi est la foi dont témoigne l'Église en tant que telle... Mais l'affirmation d'Ignace n'a pas la netteté qu'un Irénée ou un Tertullien lui donnera un jour.

Nous serions incomplet cependant, si nous ne notions pas l'importance que saint Ignace donne à l'autorité des apôtres. La *Prima Clementis* déjà montrait dans les apôtres les fondés de pouvoir de Jésus-Christ pour l'établissement de l'Église sur toute la terre. Saint Ignace, nous venons de le voir, met les « dogmes » des apôtres sur le même plan que ceux du Seigneur. Il parle de l'Évangile comme d'une présence réelle du Christ, et tout aussitôt des apôtres comme du premier presbyterium de l'Église [1]. Il compare les apôtres aux prophètes de l'Ancien Testament, qui, eux aussi, en une certaine manière, ont annoncé l'Évangile [2]. Il met l'autorité des apôtres bien au-dessus de celle qu'il peut avoir lui-même, évêque et martyr : « Je n'en suis pas venu, parce que je suis enchaîné, au point de m'estimer jusqu'à vous donner des ordres comme

— Je ne puis donner dans ce livre le développement qui conviendrait à l'histoire de la formation du canon du Nouveau Testament. J'ai étudié les conclusions de Zahn dans un article de la *Revue biblique*, t. XII, (1903), p. 10-26, 226-233.

1. *Philad.* v, 1.

2. *Philad.* v, 2.

un apôtre [1]. » Il s'excuse d'écrire aux Romains : « Je ne vous donne pas des ordres, comme Pierre et Paul : eux, ils étaient apôtres [2]... » L'autorité des apôtres était bien évidemment privilégiée et incommunicable : cette autorité ne cesse pas d'appartenir aux décisions portées par eux et à l'enseignement donné par eux.

L'unité se fonde ainsi, en droit divin, et cette unité est si clairement pour Ignace l'économie voulue et procurée par Dieu et par le Seigneur, qu'il ne s'attarde pas à la justifier davantage. Il voit l'unité réalisée en chaque église, il la voit autant dans le vaste monde réalisée en l'unité qui unit les églises en une seule par l'unité de leur foi. Le Seigneur, en qui nous croyons « d'une foi immuable », est né de la Vierge Marie, a été baptisé par Jean, a été crucifié sous Ponce-Pilate, est ressuscité « afin d'élever un étendard pour tous les siècles, pour ses saints et ses fidèles, soit parmi les Juifs, soit parmi les Gentils, et cela dans le corps unique de son Église [3] ». Cet étendard est la croix, et dans l'Église il est arboré à jamais, pour y réunir Juifs et païens en une même vocation, qui fait d'eux, les fidèles et les saints, un corps

1. *Trall.* III, 3 : οὐχ... ὡς ἀπόστολος ὑμῖν διατάσσωμαι. (J'abrège le texte.) Rapprochez *Act.* XVI, 4, et Ignace lui-même, *Eph.* III, 1 : οὐ διατάσσομαι ὑμῖν ὡς ὤν τι. Le mot διαταγή s'entend d'une ordonnance de médecin, mais aussi des décisions impériales. DEISSMANN, p. 56-57.

2. *Rom.* IV, 3 : οὐχ ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος διατάσσομαι ὑμῖν, ἐκεῖνοι ἀπόστολοι, ἐγὼ κατάκριτος. Cf. *Eph.* III, 1. Pour que saint Ignace parle ainsi de Pierre et de Paul, il faut que ces deux apôtres tiennent à l'église romaine par des circonstances historiques, il faut qu'ils aient commandé aux Romains.

3. *Smyrn.* I, 2 : ἵνα ἄρῃ σύσσημον εἰς τοὺς αἰῶνας διὰ τῆς ἀναστάσεως εἰς τοὺς ἁγίους καὶ πιστοὺς αὐτοῦ, εἴτε ἐν Ἰουδαίοις εἴτε ἐν ἔθνεσιν, ἐν ἑνὶ σώματι τῆς ἐκκλησίας αὐτοῦ. L'Église est l'Église de Jésus-Christ, allusion peut-être à *Math.* XVI, 18. Elle est un corps, emprunt à *Col.* I, 18 et à *Eph.* II, 16, etc. Ignace explique ailleurs (*Eph.* XVII, 1) que le Christ a été oint allégoriquement de parfums, pour communiquer à l'Église l'incorruptibilité (ἀφθαρσία).

unique. — Le même sentiment est exprimé par Ignace, dans cette lettre aux chrétiens de Smyrne. « Là où paraît l'évêque, écrit-il, là doit être la collectivité [des fidèles], comme là où est Jésus-Christ, là est l'Église catholique[1]. » En d'autres mots, l'évêque fait l'unité de l'église locale, et Jésus-Christ fait l'unité de toutes les églises locales disséminées à travers le monde, l'unité de tous les évêques dispersés. « Jésus-Christ, en effet, écrit saint Ignace aux Éphésiens, est la pensée du Père, comme les évêques établis dans les limites [du monde] sont la pensée de Jésus-Christ[2]. »

Ce n'est pas la première fois que nous découvrons chez un écrivain chrétien le sentiment de l'unité actuelle de l'Église dans l'espace : mais pour la première fois, ici, dans la littérature chrétienne, est prononcé le nom d'*Église catholique*[3]. Il ne s'agit pas, à vrai

1. *Smyrn.* VIII, 2 : ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία. FUNK : « Revera ecclesiis singulis universa ecclesia opponitur, et ut episcopus illarum (visibile), sic Christus harum (invisibile) caput declaratur. » LIGHTFOOT : « The bishop is the centre of each individual Church, as Jesus-Christ is the centre of the universal Church ».

2. *Eph.* III, 2 : οἱ ἐπίσκοποι, οἱ κατὰ τὰ πέρατα ὁρισθέντες, ἐν Ἰησοῦ Χριστοῦ γνώμῃ εἰσίν. Le sens géographique de κατὰ τὰ πέρατα (cf. IGNAT. *Rom.* VI, 1) ne saurait être douteux.

3. Le mot καθολικός ne se rencontre ni dans les Septante, ni dans le N. T. Il appartient au grec classique, mais là on ne signale son em ploi que dans la langue philosophique pour désigner une proposition universelle : le stoïcien Zénon avait ainsi écrit un traité des universaux, καθολικά. Nous retrouverons cet emploi chez Clément d'Al. et chez Origène. Quintilien écrit : « Mihi semper moris fuit quam minime alligare me ad praecepta quae καθολικά vocitant, id est (ut dicamus quomodo possumus) universalia vel perpetualia ». *Inst. orat.* II, 13, 14. Le mot καθ. signifie universel dans des expressions comme « histoire universelle », ainsi chez Polybe, *Hist.* VIII, 4, 11 : τῆς καθολικῆς καὶ κοινῆς ἱστορίας. Saint Justin l'applique à désigner la résurrection des morts : ἡ καθολικὴ ἀνάστασις, *Dial.* 82. Autant Théophile d'Antioche, *Autol.* I, 13. Chez Philon, καθ. signifie général par opposition à particulier, *Vita Mosis*, II, 32 (éd. COHN, t. IV, p. 212). Cf. LIGHTFOOT, *Ignatius*, t. II, p. 310, et KATTENBUSCH, *Apostol. Symbol.* t. II, p. 920-922.

dire, d'opposer l'Église universelle aux conventicules dissidents, comme feront bientôt les controversistes : saint Ignace n'a en vue, ici, que d'opposer les églises locales à l'Église universelle. Mais Ignace dégage cette Église totale et une, et il lui donne le nom qu'elle portera dans l'histoire [1].

Un dernier trait achèvera l'ecclésiologie d'Ignace. A-t-il connu à cette Église, dispersée dans les limites du monde, un centre localisé d'attraction? A-t-il conçu que l'église de Rome fut investie d'une primauté sur les autres églises? Le texte, au sujet duquel ces questions se posent, est l'adresse de l'épître de saint Ignace aux Romains. Si les adresses des autres épîtres désignaient chacune des églises auxquelles Ignace écrivait, avec une emphase qui est, pour le moins, asiatique, l'adresse de l'épître aux Romains est plus emphatique qu'aucune autre. « Ignace, y lisons-nous, à l'église qui a obtenu miséricorde dans la magnificence du Père très haut et de Jésus-Christ son fils unique; à l'église aimée et illuminée par la volonté de celui qui veut tout ce qui est, selon l'amour de Jésus-Christ, notre Dieu; [à l'église] aussi qui préside dans le lieu de la région des Romains, digne de Dieu, digne d'honneur, digne de bénédiction, digne de louange, digne d'être exaucée, digne et chaste, et présidente de l'amour, en possession de la loi du Christ, portant le nom du Père, et que je salue au nom de Jésus-Christ [2] ... » Cette magnificence verbale est un

1. Voyez les efforts de Sohm (*Kirchenrecht*, p. 197), de Kattenbusch (p. 922), pour amoindrir l'importance de cette donnée.

2. *Rom.* inscr. : ... ἥτις καὶ προκάθηται ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων..., καὶ προκαθημένη τῆς ἀγάπης. Voyez le commentaire de Funk dans son édition, et le mémoire du même (« Der Primat der römischen Kirche nach Ignatius und Irenäus »), dans ses *Kirchengeschichtliche Abhand-*

premier indice que saint Ignace rend plus d'honneur à l'église de Rome qu'aux autres églises auxquelles il écrit.

On croit trouver un indice plus sûr de cette prééminence de Rome dans le fait qu' « elle préside dans le lieu de la région des Romains ». M. Funk ne fait pas difficulté de reconnaître que dire ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων, pour dire « à Rome », est une singularité : le style d'Ignace, par ailleurs, n'est-il pas encombré d'affectations semblables? Si donc Ignace a voulu dire simplement « à Rome », le verbe προκάθηται se construira absolument : l'église préside, et elle préside à Rome [1].

Mais de quelle nature est cette prééminence? Si l'on en croyait M. Harnack, l'expression προκαθημένη τῆς ἀγάπης donnerait la signification de l'énigme : l'église romaine serait la plus charitable, la plus généreuse, la plus secourable des églises, et ainsi s'expliquerait qu'elle soit appelée la « présidente de l'amour ». M. Funk, au contraire, fait observer que προκαθημένη ne saurait se construire sinon avec un nom de lieu ou de collectivité : on dit προκαθημένη τῆς ἀνατολῆς, on dit προκαθημένη τῆς οἰκουμένης. Il conviendrait donc que le mot avec lequel προκαθημένη est ici construit, désigne une collectivité, non une vertu. Or, à plusieurs reprises, Ignace fait du mot ἀγάπη le synonyme du mot ἐκκλησία [2] : il dit « l'amour des Éphésiens », pour « l'é-

lungen, t. I (Paderborn 1897), p. 2-12. A. HARNACK, « Das Zeugnis des Ignatius über das Ansehen der römischen Gemeinde », dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 1896, p. 111-131. Dom CHAPMAN, « S. Ignace d'Antioche et l'Église romaine », dans la *Revue bénédictine*, t. XIII (1896), p. 385-400.

1. Voyez IGNAT. *Magn.* VI, 1 : προκαθημένου τοῦ ἐπισκόπου = l'évêque qui préside. LIGHTFOOT rapproche *Apostol. Constit.* II, 26, 4 : ὁ γὰρ ἐπίσκοπος προκαθεζέσθω ὑμῶν ὡς θεοῦ ἀξίᾳ τετιμημένος (édit. FUNK, p. 105).

2. *Trall.* XIII, 1 : ἀγάπη Σμυρναίων καὶ Ἐφεσίων. *Rom.* IX, 3 : ἡ ἀγάπη

glise d'Ephèse ». Puis donc qu'une église locale peut être appelée ἀγάπη, pourquoi ce même mot ne désignerait-il pas l'Église universelle? Tel est l'argument de M. Funk, argument qui pose une possibilité plutôt qu'une conclusion. Aussi bien M. Funk estime-t-il que la prééminence de l'église romaine est affirmée, moins par l'expression προκαθημένη τῆς ἀγάπης, que par le mot προκάθηται.

Nous croyons, avec M. Funk, à la foi de saint Ignace en cette prééminence, confirmé que nous sommes dans notre sentiment par d'autres données de l'épître d'Ignace aux Romains. Nous avons relevé déjà, en effet, la déférence avec laquelle l'évêque d'Antioche s'adresse à l'église qui a entendu les apôtres Pierre et Paul [1]. Dans l'adresse de l'épître, il loue la fidélité des chrétiens romains à tout ce qui est précepte du Christ, et de ce qu'ils sont pleins de la grâce de Dieu intégralement, et de ce qu'ils sont « purs de toute couleur étrangère [2] ». Il les félicite d'avoir « instruit les autres », et il ajoute : « Quant à moi, je veux que demeure ferme ce que vous enseignez et prescrivez [3]. » Si les Romains ont instruit « les autres »,

τῶν ἐκκλησιῶν. *Philad.* XI, 2 : ἡ ἀγάπη τῶν ἀδελφῶν τῶν ἐν Τρωάδι. Cf. *Smyrn.* XII, 1. Peut-être conviendrait-il de comparer cette acception du mot ἀγάπη à l'acception du mot ὁμόνοια désignant l'alliance des cités entre elles, par exemple en Asie. CHAPOT, *Province d'Asie*, p. 346.

1. *Rom.* IV, 3. On ne s'étonnera pas que je ne traite pas la question de la venue de saint Pierre à Rome, c'est une question aujourd'hui tranchée et où la tradition a eu gain de cause. DUCHESNE, *Hist. anc.* t. I, p. 61 et suiv.

2. *Rom.* inscr. : ἀποδιϋλισμένοις (mot à mot : *filtrés*, cf. *Philad.* III, 1) ἀπὸ παντὸς ἀλλοτρίου χρώματος. LIGHTFOOT, *in loc.* : « The χρῶμα refers to the colouring matter which pollutes the purity of the water ».

3. *Rom.* III, 1 : ἄλλους ἐδιδάξατε, ἐγὼ δὲ θέλω ἵνα κἀκεῖνα βέβαια ᾖ ἃ μαθητεύοντες ἐντέλλεσθε. LIGHTFOOT et FUNK pensent que peut-être y a-t-il là une allusion à la *Prima Clementis*. HARNACK reconnaît que les expressions d'Ignace ne laissent pas de doute que la commu-

ces autres représentent d'autres églises que celle qui est à Rome, églises qui viennent demander à Rome ou reçoivent de Rome sans l'avoir demandée la leçon des préceptes apostoliques dont Rome a un dépôt plus sûr.

* * *

De la captivité de saint Paul à la captivité de saint Ignace s'espace un demi-siècle, au cours duquel l'ecclésiologie s'est révélée à nous en ses traits essentiels.

La prédication de l'Évangile et la foi qu'elle crée engendrent partout des communautés. La vie chrétienne est une mise en commun (κοινωνία) des âmes, de la croyance, du culte. A l'apostolat a succédé partout une hiérarchie sédentaire, qui va peu à peu précisant ses degrés, institution de droit divin investie de pouvoirs surnaturels. La conception qui s'af-

nauté romaine a la préséance dans le cercle des églises sœurs : Ignace connaît « l'énergique activité déployée par cette communauté romaine pour secourir et instruire les autres communautés ». *Dogmengeschichte*, t. I[4], p. 486. Rapprochez le εἰς τὰς ἔξω πόλεις de Hermas (*Vis.* II, 4). Voyez plus loin, p. 224. Cf. DUCHESNE, *Églises séparées*, p. 127-129. « Elle préside dans le pays des Romains... Il ne s'agit pas de l'évêque, il s'agit de l'église. A quoi préside l'église romaine? A d'autres églises dans une circonscription déterminée? Mais Ignace n'a pas l'idée d'une limitation de ce genre... Le sens le plus naturel de ce langage, c'est que l'église romaine préside à l'ensemble des églises... Et notons bien qu'Ignace parle en connaissance de cause, il connaît le passé de l'église romaine; il fait même allusion à des attitudes, à des actes dont le souvenir a péri pour nous : « Vous n'avez jamais trompé personne, vous avez enseigné les autres ; moi, je veux que tout ce que vous prescrivez par votre enseignement demeure incontesté. » De quel enseignement, de quelles prescriptions est-il question ici? Est-ce la *Prima Clementis?* Hermas? « Ce qu'il y a de plus simple, c'est d'admettre d'autres actes, d'autres documents, dont le souvenir était encore vivant au temps d'Ignace et s'est perdu depuis. En tout cas, la façon dont il parle de l'autorité de l'église romaine en matière d'enseignement, et des prescriptions qu'elle adressait aux autres églises, est tout à fait digne d'être signalée »

firme de la foi est partout une conception autoritaire, car la foi est un commandement ou un enseignement de Dieu, du Seigneur, accepté sur le témoignage des apôtres[1]: elle se conserve comme un dépôt. On prononcera l'exclusive sur le faux docteur et ses inventions, on lui fermera la bouche, on le chassera : il est l'hérétique. Il n'y a qu'une église par cité. Les églises sont solidaires : unies par de constants échanges, elles ont conscience de leur unité dans leur dispersion, car elles savent quelle conformité de foi est entre elles, et quelle charité : comme elles sont autonomes chacune, leur unité est une sorte de confédération, une confédération qui se traduit quotidiennement dans les faits. La primauté de Rome s'affirme. La foi qui est une, comme le Seigneur est un, constitue la dispersion des fidèles et des églises en une unité plus profonde encore, celle de la vie surnaturelle qui est commune à tous les fidèles, dans le Christ et dans l'Esprit : l'Église des églises est mystiquement le corps du Christ, dont les fidèles sont individuellement les membres. Il y a circuminsession du visible et de l'invisible : là où est l'évêque, là est l'église locale, comme là où est l'église catholique, là est Jésus-Christ[2].

1. JUELICHER, *Einleitung*[6], p. 430, ne craint pas de dire que le mot de Sérapion, évêque d'Antioche (*ca* 200) : « Nous recevons Pierre et les autres apôtres comme le Christ » (ἀποδεχόμεθα ὡς Χριστόν, EUSEB. *H. E.* VI, 12, 3), aurait pu être prononcé cent ans plus tôt, car dès lors on incorporait toute la vérité dans les Apôtres.

2. HARNACK, *Entstehung*, p. 182, rappelle comme moi les traits généraux du christianisme primitif, et il ajoute : « Tous ces traits s'annoncent, comme on peut le prouver documents en mains, déjà au Ier siècle, et dans les écrits du N. T., ils ne font que s'annoncer, les uns plus fortement, les autres plus faiblement. ... Le catholicisme est ainsi, à considérer son état embryonnaire, aussi ancien que l'Église. »

EXCURSUS B

EXAMEN CRITIQUE DES THÉORIES PROTESTANTES DE LA FORMATION DU CATHOLICISME.

La « formation du catholicisme » est un problème historique que la critique s'est posé seulement de nos jours[1]. Les controversistes catholiques du XVIe et du XVIIe siècle se contentaient de justifier les *notes* de l'Église, spécialement son apostolicité : la possession perpétuelle de l'Église, le témoignage qu'elle se rend à elle-même, sont les titres que Moehler fait valoir dans sa *Symbolique* (1832). Neander (1842) fut le premier, si nous en croyons Ritschl, à introduire la méthode historique dans l'investigation des origines de cette « création » qu'avait été, à ses yeux, le « christianisme catholique ». Puis, après Neander, ce fut Baur (1853), au beau temps de l'école de Tubingue. A la suite, et par réaction contre les thèses tubinguiennes, vint Ritschl lui-même, dans la seconde édition de son *Entstehung der altkatholischen Kirche* (1857). Le problème ecclésiologique a passé désormais au premier plan, avec cette mo-

1. Le P. Christian PESCH, *Praelectiones dogmaticae*, t. I (Freiburg 1894), p. 178-180, est, à ma connaissance, le premier et le seul théologien scolastique qui ait mentionné et discuté les assertions de Ritschl, de Harnack, de Hatch. Depuis, et peut-être n'y ai-je pas nui, on y est venu. Voyez E. METZNER, *Die Verfassung der Kirche in den zwei ersten Jahrhunderten* (Danzig 1920) et M. D'HERBIGNY, *Theologica de Ecclesia*, I (Paris 1920).

nographie de Ritschl, que M. Harnack estime pourtant « vraiment trop étroite », et c'est bien une importance de premier plan que donne Harnack au problème ecclésiologique, dans sa *Dogmengeschichte* (1885). Entre temps, Weizsaecker, dans son *Apostolisches Zeitalter* (1886), reportait au premier siècle les prémisses essentielles de l'Église, réagissant contre la schématisation trop étroite encore et comme mécanique de Harnack. Sohm, préoccupé de déterminer la genèse du droit ecclésiastique, réagissait dans le même sens, par son *Kirchenrecht* (1892). M. Kattenbusch, dans ses recherches sur l'histoire du symbole des apôtres (1894-1900), contribuait à restaurer l'idée historique de tradition. On ne peut enfin passer sous silence les travaux et les controverses de M. Zahn sur l'histoire du Canon. Il se produit là un phénomène analogue à celui qui a été signalé par M. Harnack dans la critique des sources, quand il a dit en une formule célèbre : « Nous rétrogradons vers la tradition »[1].

Si la réalité, en histoire, n'est atteinte souvent que par des approximations successives, la critique étrangère à notre foi catholique a donc tendu peut-être depuis cinquante ans à se rapprocher d'une vue plus compréhensive, plus voisine de nos propres affirmations traditionnelles. Mais n'y a-t-il pas encore beaucoup d'esprit systématique, et, tranchons le mot, de préjugé protestant, dans ses affirmations ? Le meilleur exposé des vues actuellement classiques chez les historiens protestants, a été donné en français par A. Sabatier : nous recourrons à lui pour les présenter aussi objectivement que possible[2]. Nous en ferons ensuite une critique d'ensemble.

1. *Chronologie*, t. I, p. X.
2. SABATIER, *Les religions d'autorité et la religion de l'Esprit* (Paris 1904), p. 47 et suiv. On pourra y joindre le résumé de M. HARNACK, *Kirche und Staat bis zur Gründung der Staatskirche*, dans le volume intitulé *Die christliche Religion* (Berlin 1906), p. 129-160, de la collection de HINNEBERG, *Die Cultur der Gegenwart*. Voir aussi P. SCHMIEDEL, art. « Ministry » (1902), de l'*Encyclopaedia biblica* de CHEYNE, et la bibliographie y annexée.

∴

1° La première affirmation revient à dire que la notion d'Église est étrangère à l'Évangile de Jésus.

2° Les communautés chrétiennes de la première heure, — car dès la première heure le christianisme se forme en communautés, — sont individuées par une même foi au retour prochain du Christ, et cette foi obsédante leur ôte toute pensée d'établissement durable.

3° Les communautés chrétiennes de la première heure, parce qu'elles vivent dans cette attente fébrile de la parousie, n'ont besoin d'aucune discipline : « Les dons individuels (charismes), départis par l'Esprit aux divers membres de la communauté, répondaient à tous les besoins. C'était l'Esprit agissant dans chaque fidèle, qui déterminait ainsi les vocations et attribuait aux uns et aux autres, suivant les facultés ou le zèle de chacun, des ministères et des offices qui paraissaient devoir être provisoires. » Ainsi, au début, tous les membres de la communauté sont égaux : puis ils se distinguent par la seule variété des dons de l'Esprit : le charisme devient ensuite « fonction ecclésiastique permanente ». Au-dessous ou à côté des apôtres, des prophètes et des didascales, — « qui tenaient directement leur vocation de Dieu seul, et qui étaient essentiellement itinérants », — chaque communauté se donne des presbytres ou anciens, des épiscopes, des diacres : ainsi naquit, parallèlement à « l'apostolat nomade, le fonctionnarisme sédentaire qui, peu à peu, le remplacera et l'absorbera [1] ».

4° Cependant « l'évolution de tout organisme est gouvernée par une idée directrice, qui en est comme l'âme idéale et latente. Cette idée ne fait pas plus défaut ici qu'ailleurs ». M. Sabatier ne dit pas que cette idée directrice soit reconnaissable dans les communautés judéo-

1. SABATIER, p. 60-61. Cf. SOHM, p. 22-28.

chrétiennes. Il la signale seulement dans les communautés fondées par saint Paul, lesquelles, dit-il, ont eu « dès le principe la conscience très vive de leur unité spirituelle », si bien « qu'au-dessus des églises particu lières et locales » apparait « l'idée de l'Église de Dieu ou du Christ, une et universelle ». Cette unité n'est rien d'extérieur, de visible; elle est une communion d'âmes, elle est le corps mystique dont le Christ invisible est la tête. Ne dites pas qu'elle est fondée sur l'unité du gouvernement, sur des rites, ou même des dogmes : elle est purement morale. L'Église est la fiancée sainte du Christ, elle attend son époux qui va venir du ciel. « Cette notion paulinienne de l'Église du Christ, comme toute la théologie de l'Apôtre, est essentiellement idéaliste et transcendante. » Il ne faut pas moins « saluer ici la grande idée qui va présider à l'évolution des communautés chrétiennes et la faire aboutir à la constitution de L'Église catholique [1] ».

5° Si la conception pauline de l'Église corps mystique du Christ a eu cette influence sur la genèse du catholicisme, la raison en est dans le succès des missions de saint Paul sur les terres de l'empire romain, et la destruction de Jérusalem en 70. A partir de ce moment, en effet, « le centre de gravité de la chrétienté naissante se trouve déplacé pour toujours ». L'élément judéo-chrétien, qui représente « l'orthodoxie primitive » aux yeux de M. Sabatier, après avoir été impuissant à entraver les missions pagano-chrétiennes, décline et s'élimine. La masse pagano-chrétienne s'établit dans un juste milieu « entre la théologie de Paul qu'elle était incapable de comprendre » et les exigences judaïsantes auxquelles elle répugnait. « Ainsi se formait une sorte de doctrine élémentaire et neutre, où entrait, par moitié, la sagesse rationnelle de la Grèce et, par moitié, la tra-

1. Sabatier, p. 61-63. Cf. Sohm, p. 16-22. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. I⁴, p. 98.

dition d'Israël » : telle fut la théologie des Pères apostoliques, « première base de la doctrine catholique[1] ».

6° Cette chrétienté gréco-romaine avait besoin d'un centre autour duquel se grouper. Or Rome était là. « La capitale de l'empire était marquée à l'avance pour devenir la capitale de la chrétienté. » C'est là un fait d'ordre social qui s'imposait. Par suite, « dans la formation de l'Église catholique, l'action du génie romain sera décisive ». Car ce génie, qui n'a rien de spéculatif, ni de mystique, est le génie du droit et du gouvernement[2].

7° La conception pauline de l'Église corps mystique du Christ est donc l'idée qui, en descendant dans les faits, engendre le catholicisme. Cette évolution est déjà saisissable dans les épîtres Pastorales, qui, nous dit-on, font transition, dans les premières années du second siècle, entre les communautés apostoliques où dominait l'inspiration charismatique, et l'Église catholique qui va paraître. Vers ce même temps, en effet, au début du second siècle, est prononcé pour la première fois le nom d'*Église catholique* « destiné à une si grande fortune » : saint Ignace est le premier à le prononcer, dans l'épître aux Smyrniotes. Ce n'est encore qu'une « expression générale » désignant la « grande Église », le peuple commun des fidèles, par opposition aux sectes, aux hérésies, aux écoles qui foisonnent de toute part. Cette masse indéfinie ne deviendra une société organisée et consciente, que quand deux éléments auront été introduits dans ce christianisme dispersé et confus : une règle de foi statutaire acceptée par toutes les églises comme l'expression de la tradition des apôtres, et un gouvernement épiscopal assez fort pour tout réduire à l'unité. « La double crise du gnosticisme et du montanisme, qui précisément éclate de l'an 130 à l'an 150 et durera près d'un siècle, lui donnera l'un et l'autre[3]. »

1. SABATIER, p. 68. Cf. HARNACK, *Dogmengeschichte*, t. I⁴, p. 239-248.
2. SABATIER, p. 69. Cf. HARNACK, *Kirche und Staat*, p. 136. *Mission*, t. I, p. 398. RENAN, *Conférences d'Angleterre* (Paris 1880), particulièrement la troisième et la quatrième conférences.
3. SABATIER, p. 72. C'est la thèse maîtresse de RITSCHL, *Entstehung*,

Cette crise décisive se place dans la période 150-180, sous les règnes d'Antonin et de Marc-Aurèle. « Au sein de la cuve où toute la vendange s'est accumulée, c'est une fermentation, un bouillonnement intense, la décomposition rapide des éléments anciens et la lente recomposition d'un système nouveau qui constituent la crise d'où la théorie catholique de l'Église est sortie[1]. » Rome vit le péril que faisait courir à « la chrétienté encore amorphe du second siècle », d'une part, à gauche, le gnosticisme, — en tant qu'il était une invasion de l'esprit grec de spéculation dans le christianisme, et une tentative d'absorption du christianisme dans la philosophie générale du temps, — d'autre part, à droite, le montanisme, — en tant qu'il était un réveil de « l'esprit prophétique » avec ses charismes, avec son rigorisme moral, avec la prédication de la prochaine parousie.

8° Rome para le péril de gauche en accréditant une règle de foi, qu'elle constitua « en ajoutant quelques propositions nettes et tranchantes à la formule du baptême » : ainsi se forma le symbole dit des Apôtres, à Rome, entre les années 150 et 160, « premier et vénérable monument de l'orthodoxie catholique », qui de l'église romaine allait passer rapidement dans les autres églises [2].

9° Quant au péril de droite, il fut plus long à conjurer, mais partout les évêques finirent par avoir raison des prophètes et de l'inspiration individuelle des fidèles. La conséquence de cette victoire fut que désormais le saint Esprit aurait pour organe authentique la hiérarchie seule. Rome acheva la victoire, en créant la théorie de la succession apostolique, qui est devenue le fondement de l'autorité des évêques [3].

p. 271 et suiv. HARNACK, *Kirche und Staat*, p. 138, et, pour le développement de ce thème, *Dogmengeschichte*, t. I[4], p. 337 et suiv. Voyez aussi LOOFS, p. 129-149 et WERNLE, p. 326-369.

1. SABATIER, p. 76.

2. SABATIER, p. 79. HARNACK, *Dogmengeschichte*, t. I[4], p. 354 et suiv.

3. SABATIER, p. 82. HARNACK, t. I[4], p. 399 et suiv.

*
* *

Examinons un à un les articles de cet exposé.

1° Que la notion d'Église soit étrangère à l'Évangile de Jésus, et même, assure-t-on, inconciliable avec cet Évangile, cette affirmation est tenue dans le protestantisme pour assurée et quasi indiscutable. Nous ne nous y attarderons pas, ayant donné déjà les raisons que nous avons de retrouver dans l'enseignement de Jésus le point d'insertion de l'institution de l'Église.

2° On suppose que les premières communautés chrétiennes n'ont eu aucun souci d'organisation durable, l'horizon étant barré pour elles par l'attente de l'imminente parousie.

Nous saisissons ici, sur le vif, la contradiction intime de la théorie qui voudrait enfermer l'enseignement de Jésus dans un message étroitement eschatologique. Le message de Jésus n'eût été que cela, en effet, il n'était pas viable, pour cette première raison qu'il n'aurait guère pu prendre racine que dans le sol juif pénétré des enseignements des Pharisiens et des Apocalypses, et pour cette autre raison surtout qu'il n'aurait pas survécu à la déception que lui aurait infligée la remise indéfinie de la parousie.

Renan a dit avec plus de sens historique : « Fondée sur une croyance à la fin du monde, que les années, en s'écoulant, devaient convaincre d'erreur, la congrégation galiléenne semblait ne pouvoir que se dissoudre dans l'anarchie [1]. » Si donc cette poignée de Galiléens ne s'est pas enlisée dans son eschatologie, c'est sans doute que l'eschatologie n'était pas tout pour elle, ni même l'essentiel de sa foi. M. Harnack avait corrigé à l'avance l'erreur de M. Sabatier, quand il posait en principe que l'Évangile

1. *Marc-Aurèle*, p. 407.

était plus qu'un message apocalyptique issu de l'Ancien Testament, mais bien « quelque chose de nouveau », c'est à savoir « la création d'une religion universaliste fondée sur celle de l'Ancien Testament[1] », et fondée, — ajouterons-nous, sur la personne du Christ.

Si tel était l'horizon de l'Évangile, dirons-nous que les premières communautés chrétiennes n'ont pensé à aucune organisation durable? Comment la première de toutes ces communautés a-t-elle seulement essaimé? Pour qu'elle ait essaimé comme elle l'a fait, ne fallait-il pas qu'elle fût dominée par un devoir de propagande illimité? N'est-ce pas là un premier indice de l'action d'un apostolat, de cet apostolat dont M. Sabatier prononce à peine le nom, et qui est pourtant déjà l'Église?

3° On veut que les communautés chrétiennes de la première heure, hypnotisées par l'attente de la parousie, n'aient subi d'autre action que celle de l'Esprit. Les charismes se seraient emparés des premiers disciples, et la diversité des charismes aurait créé les premiers éléments d'organisation.

Ici encore Renan a vu plus juste, quand il a écrit : « La libre prophétie, les charismes, la glossolalie, l'inspiration individuelle, c'était plus qu'il n'en fallait pour tout ramener aux proportions d'une chapelle éphémère, comme on en voit tant en Amérique et en Angleterre. L'inspiration individuelle crée, mais détruit tout de suite ce qu'elle a créé. Après la liberté, il faut la règle. » Renan poursuit : « L'œuvre de Jésus put être considérée comme sauvée, le jour où il fut admis que l'Église a un pouvoir direct, un pouvoir représentant celui de Jésus. L'Église dès lors domine l'individu, le chasse au besoin de son sein. Bientôt l'Église, corps instable et changeant, se personnifie dans les anciens; les pouvoirs de l'Église deviennent les pouvoirs d'un clergé dispensateur de toutes les grâces, intermédiaire entre Dieu et le fidèle. L'inspiration passe de

1. *Dogmengeschichte*, t. I⁴, p. 48.

l'individu à la communauté. L'Église est devenue tout dans le christianisme; un pas de plus, l'évêque devient tout dans l'Église[1]. »

En ces quelques lignes Renan a noté l'impuissance de l'inspiration individuelle à rien enfanter d'autre que l'anarchie. Partant de cette donnée psychologique, nous demandons à M. Sabatier et à M. Sohm : Pourquoi cette anarchie ne s'est-elle pas produite? Nous demanderons ensuite à Renan : A-t-on attendu que l'œuvre de Jésus eût été compromise par l'effusion et la contagion des charismes, pour la sauver par une discipline? Aux charismes désordonnés, Renan oppose en chaque communauté les anciens ou presbytres : mais, si les anciens ne devaient pas leur office à quelque privilège supérieur, d'où venait le pouvoir qu'ils exerçaient sur les charismes eux-mêmes? L'ordre ne serait pas sorti de l'anarchie charismatique, si une autorité n'avait pas préexisté à l'effusion de ces charismes, et cette autorité ne peut être que celle de l'apostolat qui continue celle du Maître.

Dire que toute fonction ecclésiastique permanente est un charisme qui s'est, en quelque sorte, fixé et imposé, il semble bien que ce soit avancer une conjecture gratuite et tout autant invraisemblable : car la première fonction ecclésiastique permanente qui apparaisse est celle des presbytres ou anciens, — à quoi ne correspond aucun charisme, — et la même observation peut être faite à propos des épiscopes et des diacres. Combien plus plausible est la théorie traditionnelle qui dérive l'épiscopat, non d'une transformation d'on ne sait quels charismes, mais des pouvoirs de l'apostolat? Et combien plus aisément s'explique, dans cette hypothèse, le fait que dans toutes les communautés l'épiscopat s'établit sur les mêmes bases? N'est-ce pas se payer de mots que d'expliquer cette uniformité de développement comme un « jeu des lois générales qui régissent les phénomènes sociaux de cet ordre »[2] ?

1. *Marc-Aurèle*, p. 408.
2. Cependant nous n'entendons pas nier l'influence qu'ont pu avoir

4° M. Sabatier n'a pas eu de peine à découvrir chez saint Paul l'Église corps mystique du Christ : il voit là l'idée directrice qui a informé l'évolution des communautés chrétiennes et l'a conduite au catholicisme. L'éclectisme de M. Sabatier a pu prendre ce fragment de théorie à M. Sohm, au jugement de qui le mot ἐκκλησία a été employé d'abord pour désigner la chrétienté en général, le nouveau peuple de Dieu que formaient les chrétiens dispersés à travers le monde; il a pu le prendre aussi bien à M. Harnack, qui voit dans l'unité spirituelle des chrétiens, séparés du peuple juif et constituant désormais le vrai Israël, une affirmation de foi dont on a eu pleine conscience dès la première heure et qui a été aussitôt opérante[1]. A ce compte, l'idée de l'Église de Dieu ne serait pas exclusivement pauline, elle appartiendrait au christianisme par le fait seul que, en se séparant du judaïsme, il était dénationalisé.

Constatons sur ce point l'embarras des critiques qui, attachés exclusivement à l'idée de l'Église invisible, essaient d'en expliquer la formation. Pour M. Sabatier, c'est

sur la formation de l'organisation des églises — 1° les institutions qui régissaient les juiveries et qu'une religion née juive ne pouvait ignorer, — 2° les conditions de vie et de pensée qui s'imposaient à des fidèles d'une religion aussi essentiellement sociale que le christianisme. Mgr Duchesne, *Origines du culte* (Paris 1898), p. 7-10, fait la juste part de ces deux éléments historiques. Autant de l'influence supposée des institutions municipales : elles ne furent l'objet d'aucune imitation directe dans les églises. Duchesne, p. 12. Harnack, *Entstehung*, p. 103, se rapproche beaucoup de nos vues, et de celles de W. Ramsay, *The Church and the roman Empire before A. D. 170* (London 1894), p. 361 et suiv.

1. *Kirchenrecht*, p. 16-22. *Dogmengeschichte*, t. I[4], p. 51 et 89. — Il est vrai que M. Harnack déclare plus loin (p. 447) que « ce ne sont pas des théories qui ont créé l'unité empirique des églises, car des théories ne pouvaient rien contre les causes élémentaires de différenciation qui devaient opérer sitôt que le christianisme fut établi dans les diverses provinces et villes de l'Empire ». Et donc il attribue l'unité de la chrétienté à « l'unité que l'Empire possédait dans Rome ». A quoi il faut ajouter le caractère propre de l'église romaine, qui était une église à la fois grecque et latine, qui était une église riche et zélée, une église qui « avait souci de toute la chrétienté ». Toutes ces causes contribuèrent à « constituer les communautés chrétiennes en une réelle confédération sous le primat de la communauté romaine ».

une création pauline. Pour M. Harnack, c'est une induction irrésistible de la conscience chrétienne en quête d'une unité idéale à substituer à l'unité de race du peuple de Dieu. L'hypothèse de M. Harnack semble très fragile, parce que l'on ne voit pas la nécessité qui s'imposait aux Gentils convertis de substituer, à l'unité de race du peuple de Dieu qu'ils n'avaient pas expérimentée, une unité idéale que rien en eux ne postulait. Nous aimerions mieux dire, avec M. Sabatier, que les communautés fondées par saint Paul, « enfants d'un même père », avaient entre elles « des liens de parenté fort étroits ». Mais devaient-elles vraiment ces liens à ce qu'elles avaient été fondées par saint Paul? Saint Paul avait-il été partout l'unique missionnaire que les églises avaient connu? La communauté de Rome qu'il n'avait jamais visitée quand il écrivit l'épître aux Romains, lui était-elle étrangère? Non, un lien unissait les communautés] paulines, et ce lien ne tenait pas à saint Paul, qui n'était pas apôtre à se prêter à ces sentiments : « Le Christ est-il divisé? Est-ce Paul qui a été crucifié pour vous? Est-ce au nom de Paul que vous avez été baptisés? » (*I Cor.* I, 13).

Les fidèles ne retinrent pas le nom de « disciples » qu'avaient porté les seuls disciples de l'unique Maître : ils adoptèrent le nom de « frères » (ἀδελφοί), qui exprime admirablement, comme l'a bien vu M. Weizsäcker, la conscience qu'ils avaient du lien qui les unissait les uns aux autres en Jésus-Christ [1]. L'universalité de l'emploi du nom de « frères » témoigne d'un article de foi fondamental, la foi à une nouvelle naissance, qui ne faisait pas du chrétien l'ayant droit d'une cité céleste et à venir, seulement, mais le frère de frères existants, et donc le membre d'une communauté terrestre, qui est premièrement l'église locale. Parce que, d'où qu'ils fussent, les fidèles étaient également frères, toutes ces communautés portaient un nom partout le même, ἐκκλησία, un

1. Weizsaecker, p. 35-38. Cf. Harnack, *Mission*, t. I, 336-347. Dobschütz, *Urchr. Gemeinden*, p. 68.

nom aussi concret que l'était celui de synagogue auquel il s'opposait. La conscience de leur fraternité et l'expérience sociale qu'ils en faisaient constamment, si dispersés qu'ils fussent, manifestait clairement à ces « frères » que leurs communautés étaient unies entre elles par un lien comparable à celui qui les unissait entre eux : on rapprochait par groupes les églises des provinces, on parlait des églises de Judée, des églises d'Achaïe, des églises de Galatie : et on en arrivait sans effort de proche en proche à concevoir une Église des églises, l'église de tous les « frères » dispersés dans le monde [1].

La « grande idée » déborde donc les missions paulines, la « grande idée » est au cœur de toutes les communautés qui se sont formées sur le sol de la gentilité aussi bien que sur le sol juif.

1. HARNACK, *Mission*, t. I, p. 362 et suiv., traitant de la formation communautaire et de son rôle dans la propagation du christianisme, arrive aux mêmes vues que nous. La prédication chrétienne, écrit-il, « s'est, dès le début, exercée dans une forme communautaire et elle s'est donné pour fin une union des croyants ». Cette union aurait été un pur idéal, elle aurait été difficilement effective, si elle ne s'était alliée à une organisation locale. « Le christianisme, dès l'origine, a emprunté cette organisation au judaïsme, la synagogue : les premiers apôtres et les frères de Jésus ont posé le fondement... Établie essentiellement comme une fraternité, et issue de la synagogue, chaque communauté chrétienne développait une organisation deux fois plus forte que celle des communautés juives. » Plus loin (p. 364), rappelant les traits si marqués dans les épîtres paulines de cette conception communautaire, M. Harnack écrit : « Combien énergique, combien inlassable était Paul à inculquer ces principes, ses épîtres l'attestent : c'est peut-être le phénomène le plus considérable du christianisme et de l'œuvre de Paul que, loin d'être opprimée, la tendance à l'association ait été portée à son plus haut point par l'individualisme le plus intense ». Parlant de Clément et d'Ignace (p. 366) : « Jamais, dit-il, l'absolue subordination du fidèle à la communauté locale n'a été demandée plus péremptoirement, jamais la communauté locale n'a été célébrée avec plus de rhétorique, que dans ces documents si primitifs. » Et enfin, au sujet de l'épiscopat monarchique (p. 369) : « Déjà Ignace compare la place de l'évêque dans son église locale à la place de Dieu dans l'Église totale... L'office épiscopal s'est établi de telle sorte, qu'il semble être une création originale, tandis qu'il n'a fait que tirer à soi de tous côtés des pouvoirs et des formes qui existaient ». Tout ce chapitre IV du livre III à quelques détails près, est un témoignage en faveur de la conception catholique des origines. — Joignez-y *Entstehung*, p. 13-14.

5° La ruine de Jérusalem, en 70, n'a pas affecté les communautés de la gentilité, parce que Jérusalem ne comptait pas dans leur foi : on ne trouve pas trace de l'émotion que cette catastrophe a pu provoquer dans la conscience chrétienne.

La ruine de Jérusalem n'aurait pu affecter que ce judéo-christianisme dont les émissaires avaient si souvent fait échec à la prédication de saint Paul : mais dès avant 70, dès avant 64 même, la séparation du christianisme et du judaïsme était un fait accompli : cette séparation, cassure nette et définitive, avait été la fin du judéo-christianisme, en tant qu'il était une propagande juive dans les communautés de la gentilité. Il se survécut dans les communautés « ébionites » ou « nazaréennes », que leur langue religieuse (témoin l'*Évangile selon les Hébreux*) séparait du reste du monde. On ne doit pas dire que ces ébionites représentent « l'orthodoxie primitive », puisque ces ébionites, qui croyaient au Christ, pratiquaient la circoncision : ils n'étaient orthodoxes, ni comme juifs, ni comme chrétiens. Le rôle qu'a voulu leur attribuer Baur dans la genèse du catholicisme apparaît de plus en plus irréel, être de raison créé pour les besoins d'une spéculation hyperhistorique. « La question est de savoir si ce judéo-christianisme, dans son ensemble ou dans telle ou telle de ses tendances, a été un facteur de l'évolution du christianisme vers le catholicisme : cette question est à trancher par la négative, aussi bien au regard de l'histoire des dogmes qu'au regard de l'histoire politique de l'Église. Au point de vue de l'histoire générale du christianisme, ces communautés font figure d'organes atrophiés, qui exciteront la curiosité de la chrétienté en Orient, mais qui seront incapables d'exercer une action de quelque importance sur cette chrétienté, précisément parce qu'elles sont quelque chose de national »[1].

La ruine de Jérusalem ne déplaça donc pas le centre

1. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. I[4], p. 313.

de gravité de la chrétienté, parce que la chrétienté était dès lors extérieure au judaïsme, et que, au temps des missions de saint Paul, le judéo-christianisme, dans l'ensemble des communautés de la gentilité, avait été éconduit. Mais peut-on dire que les communautés de la gentilité se soient établies dans une sorte de doctrine neutre, mi-juive, mi-grecque, incapable de s'assimiler la théologie de saint Paul? On a reconnu là les vieilles antithèses de l'école de Tubingue, appliquée, à opposer le judéo-christianisme au paulinisme, et à dégager de ce conflit un élément neutre à qui l'avenir était réservé.

En réalité, la chrétienté des Gentils se constitua dès la première génération hors de l'influence du judéo-christianisme. Ce n'est pas saint Paul à lui seul qui a libéré la chrétienté des Gentils de toute attache au peuple juif et à sa loi : s'il y a travaillé peut-être plus que personne, d'autres y travaillèrent en même temps que lui : des communautés chrétiennes s'établirent, aussi affranchies du judaïsme que pouvait l'être celle de Corinthe, telle la communauté d'Alexandrie ou celle de Rome, communautés que n'avait pas fondées saint Paul. Si donc on entend par « paulinisme », d'abord, la dénationalisation du christianisme, le « paulinisme » est partout.

Cette chrétienté grecque requérait pour se convertir, puis pour garder sa foi, que cette foi fût élémentaire. Saint Paul, tout le premier, le savait bien : on retrouve sans peine, dans ses épîtres les plus difficiles, sa catéchèse [1]. Le mystère de Jésus y garde sa place centrale, et comment en aurait-il été autrement? Mais cette présentation de la foi n'en est pas moins quelque chose de populaire, et de neutre, et de grec, peu importe le qualificatif, car ce qui importe c'est que cet élément appartienne à la prédication de Paul, loin de lui être étranger. L'auteur de l'épître aux Hébreux, qui a des choses difficiles à expliquer à ses lecteurs, se plaint de les trouver lents à comprendre, et

1. PRAT, p. 81-83. Cf. WEIZSAECKER, p. 92-102, p. 634-637, qui exprime les thèmes de la prédication de saint Paul aux Gentils.

d'être obligé de leur donner seulement du lait comme aux enfants, et non la forte nourriture des hommes forts (*Heb.* v, 11-13). Saint Paul en dit autant à ses Corinthiens (*I Cor.* III, 1-2).

Ainsi, pouvons-nous conclure, s'affirmait une foi, qui n'était pas en réaction contre le judéo-christianisme ou contre le paulinisme, mais qui était l'épanchement direct de la prédication du christianisme dans la gentilité, et qui se retrouve largement dans les épîtres mêmes de saint Paul. Cette foi se rattachait à la tradition d'Israël, assurément, comme l'Évangile lui-même, et elle entendait bien retenir l'Ancien Testament. L'esprit grec informait cette foi par le langage qu'elle lui empruntait. On ne peut pas voir là un juste milieu, car c'était vraiment une foi commune, une sorte de κοινὴ διάλεκτος chrétienne, élémentaire et simplifiée comme toute doctrine qui pour se propager a besoin de formules portatives. Les Pères apostoliques n'ont pas créé cette théologie, « première base de la doctrine catholique », cette théologie étant substantiellement et dès le début la catéchèse de la gentilité convertie : elle était la foi chrétienne présentée selon la méthode missionnaire[1].

6° La chrétienté gréco-romaine avait besoin d'un centre. Rome, nous dit-on, devint la capitale de la chrétienté, parce qu'elle l'était de l'empire. Puis Rome imposa l'empreinte de son génie de gouvernement sur la chrétienté gréco-romaine. Au nationalisme juif éliminé se substitua l'impérialisme romain. Ce fut un nouveau facteur du catholicisme, au premier et au second siècle, car au IIIe siècle Rome n'aurait déjà plus pu exercer cette action. « Cette ville extraordinaire était au point culminant de sa grandeur; rien ne permettait de prévoir les événements qui, au IIIe siècle, devaient la faire déchoir et la réduire à n'être plus que la capitale de l'Occident. Le grec y était encore au moins aussi employé que le latin,

1. Voyez dans ce sens les observations de HARNACK, *Mission*, t. I, p. 319-325.

et la grande scission de l'Orient ne se laissait pas deviner[1]. »

Cette considération sur la part de Rome dans la genèse du catholicisme, est une considération à laquelle Renan a donné le premier cette importance historique. M. Harnack l'a reprise avec force, au grand scandale du protestantisme allemand[2]. M. Sohm y a insisté plus systématiquement encore. Quant à nous, qui croyons providentielle cette coopération de Rome au rôle de la *Cathedra Petri*, nous aurions mauvaise grâce à la contester; nous faisons nos réserves sur les termes politiques dont on se sert pour la décrire, comme aussi sur la tendance à transformer en cause génératrice ce qui n'est qu'une circonstance.

7° On remarquera que déjà, et quoi qu'ils en aient, les critiques protestants ont transporté au cœur de l'âge apostolique quelques-uns des facteurs de la « formation du catholicisme ». C'est une conséquence du glissement qui s'est produit depuis Baur, depuis Ritschl, depuis Renan, dans l'étude de quelques questions connexes à celle de la « formation du catholicisme », telle, avant toute autre, la question des origines de l'épiscopat, telle la question de l'authenticité des épîtres ignatiennes[3]. L'authenticité des épî-

1. RENAN, *Marc-Aurèle*, p. 69.

2. Dans son célèbre excursus « Katholisch und Römisch », *Dogmengeschchite*, t. I[4], p. 480-496. SOHM, p. 157 et suiv. Ne pas oublier que l'insistance de ces critiques à relever l'hégémonie romaine, est une forme nouvelle de parti pris. L'insuffisance du théorème qui explique le catholicisme comme une réalisation de l'Église invisible, a porté à ce théorème complémentaire qui explique le catholicisme comme une impérialisation de la vie ecclésiastique. — Voyez deux pages d'un sens historique bien plus nuancé, chez Mgr DUCHESNE, *Hist. anc.* t. I, p. 536-538, et la critique de l'excursus de Harnack par dom CHAPMAN, « the catholicity of the Church » dans MATHEW, *Ecclesia*, p. 82-88. Voyez aussi DUCHESNE, *Eglises séparées*, p. 123-125.

3. On ne peut pas ne pas noter sans quelque ironie la longue résistance opposée par les critiques protestants à l'authenticité des sept épîtres ignatiennes. Baur, en 1835, estimait qu'elles avaient été fabriquées à Rome au milieu du second siècle par un faussaire en faveur de l'épiscopat. Ritschl, en 1850 et encore en 1857, les rejetait au IVe siècle, et n'admettait comme authentiques que les trois épîtres à Polycarpe, aux Éphésiens, aux Romains, dans la version syriaque,

tres pastorales, si âprement contestée encore, serait acquise, comme l'est celle des épîtres ignatiennes, le déplacement de la question serait plus sensible encore, et l'importance de ce qu'on veut être la crise du second siècle limitée d'autant.

Cette crise, en effet, dont on fixe la date à la période 150-180, n'a l'importance qu'on lui donne, depuis Ritschl, que pour les deux résultats qu'on lui attribue, — la formation d'une foi statutaire partout la même, la formation d'un gouvernement épiscopal partout souverain. Mais est-ce vraiment à la réaction contre le gnosticisme et le montanisme que tiennent ces deux institutions?

M. Harnack, qui a sur ce point le mérite d'avoir introduit dans l'histoire doctrinale des deux premiers siècles une préoccupation sociologique qui est nouvelle, et qui l'aide à mieux comprendre historiquement la formation du christianisme en Église, a bien vu que, dès la période 30-130, chaque communauté chrétienne a son unité assurée par l'existence d'un culte collectif, d'une caisse collective, d'offices chargés du culte, de la discipline, de la charité : j'ai peur, à vrai dire, que M. Harnack ne reconnaisse dans ces communautés primitives que les traits qu'elles ont en commun avec les communautés évangéliques du royaume de Prusse. Quoi qu'il en soit, après avoir reconnu ainsi l'unité caractéristique de chaque communauté, M. Harnack signale ce qu'il appelle « les commencements de dispositions interecclésiastiques », qui unissent les communautés dispersées au loin, par le moyen de collectes et de lettres, par l'hospitalité offerte

écourtée et anodine, que Cureton avait éditée en 1845. Renan, en 1877 encore, n'admettait comme authentique que l'épître aux Romains. M. Harnack enfin, qui accepte l'authenticité des sept épîtres, a commencé, en 1878, par les dater du temps d'Hadrien ou d'Antonin, pour finir par les dater de leur temps vrai, le temps de Trajan. Surprenons ici le cercle vicieux : Renan juge l'ecclésiologie des épîtres ignatiennes trop avancée pour être du commencement du second siècle : « Tout cela, dit-il, est bien de la fin du IIe siècle, mais non des premières années de ce siècle. » — Que l'on compare à ces atermoiements la belle clarté de LIGHTFOOT, *Christian ministry*, p. 145-148.

aux frères en cours de voyage, et qui « garantissent la solidarité de l'évolution dans toutes les questions graves ». Et il ajoute : « De centre d'unité, comme le judaïsme en avait possédé tant que le temple avait été debout, le christianisme le plus ancien n'en possédait pas; mais il possédait plusieurs centres, entre lesquels de bonne heure Rome fut le plus important. »[1]

Donc, bien avant 150, bien avant que n'éclatât la crise du gnosticisme et du montanisme, il existait un lien interecclésiastique, il existait des centres de ralliement et d'influence, il existait entre les églises une entente qui « garantissait la communauté d'évolution dans toutes les questions graves ». M. Harnack nous assure que, en 220, il n'y avait plus seulement une Église idéale et spirituelle, c'est-à-dire invisible, mais bien, de l'Euphrate à l'Espagne, une Église visible, constituée et formant un véritable organisme politique. C'est très vrai. Mais ce n'est pas assez. Si en 220 cette réalité historique est désormais indéniable, comment peut-on dire qu'elle est nouvelle? N'y a-t-il pas continuité entre l'état de choses qui éclate à tous les regards en 220, et aussi bien en 180, et l'état de choses qui se révèle dans les épîtres ignatiennes et la *Prima Clementis?* Assurément les traits sont allés en s'accusant, mais si, au cours du second siècle, le gnosticisme est éliminé des églises, s'il ne parvient, où qu'il se montre, qu'à s'organiser en conventicules dissidents ou en écoles, s'il est partout hérétique, n'est-ce pas la preuve que les églises sont constituées déjà sur la base d'une foi très ferme, sous la conduite d'un épiscopat aussi vigilant que son nom l'indique, et qu'elles sont liées les unes aux autres par une solidarité qui est déjà une confédération[2]?

1. *Kirche und Staat*, p. 136.

2. Voyez l'excursus de Harnack, *Mission*, t. I, p. 373-397, « Gemeindebildung und Bistum in der Zeit von Pius (138-161) bis Constantin ». L'auteur établit que « la tendance du christianisme ancien à se former en communautés fermées, autonomes et constituées épiscopalement, était très forte » (p. 389). Si une localité n'avait pas d'évêque, la

L'histoire attentive découvre donc dans le christianisme antérieur à la prétendue crise du gnosticisme autre chose qu'une religion amorphe : les énergies qu'on imaginait n'avoir été produites qu'après 150, sont en travail dès les trois premières générations chrétiennes, et, loin d'être le produit d'une réaction antignostique, elles préexistent si bien au pullulement du gnosticisme, que les églises ont été pour le gnosticisme inhabitables.

8° Reste l'assertion qui attribue à Rome la rédaction du « Symbole des apôtres ». Il est sûr que ce symbole est le symbole baptismal de l'Église romaine. On peut inférer de son histoire littéraire qu'il est, à Rome, au moins contemporain d'Irénée, de Marcion et de Justin. Tout porte à croire qu'il est bien plus primitif. Il n'est pas exact que ce texte romain ait été, en quelque façon, imposé par Rome à toutes les églises sur la fin du second siècle[1] : l'Afrique chrétienne avait ce symbole en commun avec Rome, au temps de Tertullien, mais on ne peut rien affirmer de semblable des églises de la chrétienté grecque, où l'influence directe du « Symbole des apôtres » n'est pas saisissable avant Nicée. On peut douter que ces églises orientales aient, avant Nicée, possédé aucun formulaire commun, liturgique, de leur foi. En ces quelques propositions se résume l'histoire ancienne du symbole romain, d'où l'on peut conclure que ce symbole n'a pas eu le rôle dominateur que M. Sabatier lui attribue[1].

raison en est que le nombre des chrétiens y était insignifiant (p. 391). L'hypothèse que, là où au IIIe siècle on trouve des communautés sans évêque, ces communautés représentent une survivance de l'organisation primitive, est une hypothèse non seulement improbable, mais encore incorrecte (p. 397).

1. On me permettra pour le développement de cette histoire de renvoyer à mon article *Apôtres* (*Symbole des* —) dans le *Dictionnaire de théologie* de VACANT (1901). M. KATTENBUSCH, *Das apostolische Symbol, seine Entstehung...* (1894-1900), qui nous a donné le livre le plus approfondi sur l'histoire du symbole romain, encore que traversé par bien des partis pris, aura contribué puissamment à ruiner le théorème protestant classique. M. Kattenbusch croit que le symbole romain (R) a été créé à Rome vers l'an 100. En Occident R était sûrement, dès le second siècle, commun à Rome et aux églises de Gaule et d'Afrique.

A le prendre comme un « monument de l'orthodoxie catholique », devra-t-on, du moins, le considérer comme la première manifestation et le premier monument de cette orthodoxie ? comme une sorte d'éclectisme arbitraire et convenu ? La formule du baptême aurait seule préexisté : au moment de la crise antignostique on aurait ajouté à cette formule quelques articles nets et tranchants, et ce petit *Syllabus* du second siècle aurait défini la foi menacée de se dissoudre.

A cette hypothèse on peut opposer le texte même du « Symbole des apôtres » : il n'est pas de texte, en effet, qui ressemble moins à un anathématisme, qui ait moins d'apparence de défensive et de combat : ce texte ne témoigne d'aucune préoccupation antignostique. Dans sa teneur si élémentaire, combien il eût été insuffisant à prémunir la masse des fidèles contre les erreurs gnostiques ? Mais, en réalité, il exprimait la foi catéchétique pour des simples à qui le gnosticisme, erreur savante, devait être parfaitement étranger.

Puis, la foi commune des églises avait-elle à prendre conscience d'elle-même et à se définir en articles nets et tranchants, à l'époque tardive (150-160) où l'on veut que se soit constitué le « Symbole des apôtres » ? Les articles

Pour les églises de Grèce (Corinthe, Athènes, Thessalonique...), on ne sait rien, manque de sources. Même constatation pour les provinces de Pont, Galatie, Cappadoce, pour la Syrie, pour la Palestine, pour l'Egypte. Origène semble connaître un symbole pareil à R, peut-être R même, mais on ne saurait dire si ce symbole était reçu en Egypte. Tous les symboles orientaux du IVe siècle paraissent procéder d'Antioche; on peut conjecturer que R fit son apparition à Antioche, après la déposition de Paul de Samosate. Dans la province d'Asie, R était connu dans la seconde moitié du second siècle, peut-être grâce à Polycarpe (?). Voyez les conclusions de Kattenbusch, t. II, p. 960-961, que rejoint dans l'ensemble Harnack, art. « Apostolisches Symbolum » de la *Realencyklopädie* de HAUCK. — Mais il faut distinguer le symbole baptismal strictement de la *regula fidei* ou κανὼν ἐκκλησιαστικός, si souvent invoqué par les écrivains comme Irénée, Tertullien, Clément, Origène, et qui représente un corps de doctrines plus riche et plus détaillé que la profession de foi liturgique, là où elle est en usage. Sur ce point, controversé entre critiques protestants (Harnack, Zahn, Kattenbusch, Kunze), voyez LOOFS, p. 131-132.

de ce symbole n'ont rien de proprement romain, ni de daté. On les retrouve équivalemment chez les apologistes comme Justin et Aristide, et aussi bien chez saint Ignace. On les trouve à l'état dispersé dans la littérature chrétienne de l'âge apostolique.

Enfin, s'il s'agit seulement de prendre conscience de ce fait que l'objet de la foi est déterminé, traditionnel, et non amorphe et malléable, il suffit de rappeler que la foi n'est pas présentée dans la littérature chrétienne primitive comme une gnose que chacun se fait à soi-même, mais comme une διδαχή, comme une παράδοσις, comme un κάνων πίστεως, et autres expressions synonymes. L'autonomie du croyant en face de la foi est bien l'idée la plus étrangère qui soit au christianisme des premiers âges[1].

9° Peut-être, après tout ce qui vient d'être dit, n'est-il pas nécessaire d'insister sur la part du montanisme dans la genèse du catholicisme. Le montanisme est un mouvement tardif : c'est seulement en 177 que le montanisme

1. Il pourrait suffire pour la justification de cette assertion de renvoyer aux observations faites plus haut (p. 83), et aussi bien à l'appendice mis par Harnack à la collection de Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, 3e édition (Breslau 1897), p. 364-390. Mais l'occasion est opportune de signaler la théorie d'après laquelle la foi aurait été dès l'origine présentée en une sorte d'abrégé historique et moral, historique comme dans *I Cor.* xi, 23, et xv, 3, moral comme dans *I Cor.* xi, 2, dont on saisit la trace dans maint passage du N. T. Cette théorie, qui est une curieuse avance au principe catholique de tradition, a été proposée par Weizsaecker (*Apost. Zeitalter*, p. 594), qui retrouve ce qu'il appelle spirituellement une « halacha chrétienne » dans *Rom.* vi, 17; xvi, 17; *II Thess.* ii, 14; *I Cor.* iv, 17, etc. Kattenbusch (*Apost. Symbol.* t. II, p. 335-347, le N. T. et le Symbole) est dans le même sentiment, et il cite (p. 345) un article ancien de Harnack favorable à cette théorie. Seeberg a, dans cette ligne, essayé de reconstituer ce qu'il appelle le catéchisme de la chrétienté primitive (*Der Katechismus der Urchristenheit*, Leipzig 1903). Wernle, dans un essai que je ne connais que de nom, avait émis l'hypothèse que les listes de péchés qui se rencontrent si souvent dans le N. T., procèdent d'une formule traditionnelle (*Der Christ und die Sünde bei Paulus*, 1897). G. Resch (*Aposteldekret*, p. 92 et suiv.) reprend l'hypothèse de Seeberg. On voit comment la thèse ritschlienne d'une sorte de cartel doctrinal formé artificiellement dans la seconde moitié du second siècle, est en voie d'être abandonnée.

préoccupa les esprits dans le monde chrétien d'Occident : or à pareille date, l'autorité des évêques n'était discutée nulle part [1]. « L'Église, a écrit Renan, était déjà trop fortement constituée pour que l'indiscipline des exaltés de Phrygie pût l'ébranler [2] ». Quant à l'attitude de Rome dans la résistance au montanisme, loin d'être à Rome plus animé que partout ailleurs, on y fut plus modéré, plus hésitant, si bien que peu s'en fallut qu'on y fût favorable aux prophètes de Phrygie. Dire que Rome sauva la hiérarchie est une affirmation qui ne répond ici à aucun fait et à aucune vraisemblance : dire qu'elle acheva la victoire en créant la théorie de la succession apostolique, c'est oublier que cette théorie avait été énoncée cent ans plus tôt par la *Prima Clementis*.

1. Et elle n'était pas spécifique du catholicisme. Les Marcionites avaient des évêques, nous le dirons plus loin. Les Valentiniens en avaient aussi. Voyez pour ces derniers le témoignage très important d'Hippolyte, *Philosophoumena*, VI, 41 : le sacrement de la rédemption administré par l'évêque gnostique seulement à l'article de la mort, est un stratagème imaginé pour obliger « les disciples à rester toujours près de l'évêque ».

2. *Marc-Aurèle*, p. 225.

CHAPITRE QUATRIÈME

LE CATHOLICISME DE SAINT IRÉNÉE.

Aux environs de 180, saint Irénée est le dogmatiste qui clôt, nous assure-t-on, la crise antignostique et antimontaniste ; il est le premier des pères « vieux catholiques » ; il fait la théorie des principes victorieux, autorité de la règle de foi, autorité de la succession épiscopale, autorité de la confédération des évêques : il synthétise le catholicisme, il lui donne une expression définitive et « romaine »... C'est ainsi du moins que les modernes histoires des dogmes se plaisent à présenter saint Irénée. Nous espérons montrer tout ce que cette présentation a de systématique et de protestant. Pour nous, saint Irénée est excellemment un théoricien du catholicisme ; mais il n'y a guère d'élément de sa théorie qui ne date d'avant lui, et les principes qu'il fait valoir sont les principes organiques qui, obscurément ou explicitement, informent depuis le premier jour le christianisme de la gentilité.

En étudiant d'abord les précurseurs d'Irénée au IIe siècle et ses contemporains, nous constaterons sans effort que les principes sur lesquels Irénée s'appuie ne sont pas sa création. Nous aurons essayé de résoudre le problème posé par M. Harnack comme

une insoluble énigme : « Dans quelle mesure les thèses d'Irénée étaient-elles neuves? dans quelle mesure les règles par lui formulées étaient-elles déjà reçues dans les communautés, et dans quelles communautés [1] ? »

I

L'épître aux Philippiens de l'évêque de Smyrne, saint Polycarpe, est la seule qui nous est parvenue des nombreuses épîtres que, au témoignage de saint Irénée [2], Polycarpe écrivit soit à des chrétiens individuellement, soit « à des églises voisines », pour admonester les uns, pour affermir les autres, nouvel indice de la constance des communications des églises entre elles au IIe siècle.

Polycarpe de Smyrne écrit aux Philippiens, c'est-à-dire à une église de Macédoine. Les Philippiens ont sollicité Polycarpe de leur écrire : « Vous avez fait appel à moi, » peut-il leur dire. Et il ajoute qu'il ne saurait prétendre, ni lui, ni personne, à égaler la sagesse de saint Paul qui leur a porté « la parole de vérité [3] ». Ce qu'il peut faire, c'est donner ses conseils aux fidèles, aux diacres et aux presbytres de Philippes.

Ces conseils rappellent ceux des épîtres pastorales, et tout autant des épîtres ignatiennes : « Il faut, dit Polycarpe, se soumettre aux presbytres et aux diacres comme à Dieu, et au Christ » (v, 3). Il faut fuir tout ce qui est vaine et vide doctrine et l'erreur vulgaire :

1. *Dogmengeschichte*, t. I, p. 317. — On consultera utilement, comme nous l'avons fait, J. Durell, *The historic Church, an essay on the conception of the christian Church and its ministry in the subapostolic age* (Cambridge 1906).

2. *Ap.* Euseb. *H. E.* v, 20, 8. L'épître de Polycarpe aux Philippiens est de peu postérieure à la mort de saint Ignace, laquelle se place sous Trajan, dans la période 107-117.

3. Polycarp. *Phili.* III, 1-2.

allusion au paganisme, peut-être aussi déjà aux erreurs gnostiques. Il faut se fixer dans les commandements du Seigneur et dans ce que le Seigneur a enseigné (II, 1-3). Il faut se détourner de quiconque « ne confesse pas le témoignage de la Croix », et ceci vise sans aucun doute le même docétisme que combattait saint Ignace. « Quiconque, en effet, ne reconnaît pas que Jésus-Christ est venu en sa chair, est un Antéchrist..., et quiconque exploite selon ses propres concupiscences les *logia* du Seigneur, et enseigne qu'il n'y a ni résurrection, ni jugement, celui-là est le premier-né de Satan »[1]. Nous relevons ici le même trait que nous avions relevé chez saint Ignace : des hérétiques exploitant l'écriture évangélique et l'interprétant dans le sens de leurs erreurs.

Aussi, laissant là l'insanité de beaucoup et leurs enseignements trompeurs, retournons à l'enseignement qui nous a été donné dès le commencement[2].

Servons le Seigneur avec crainte et respect, comme lui-même l'a prescrit, et ceux qui nous ont évangélisés, les apôtres, et aussi bien les prophètes qui ont annoncé la venue de Notre-Seigneur[3].

L'évêque de Smyrne répond directement à l'argument que poussaient contre saint Ignace les docètes de Philadelphie; en appelle-t-on aux *logia* du Sei-

1. *Phili.* VII, 1. Rapprochez de ces derniers mots le trait rapporté de l'apôtre saint Jean par saint Irénée qui le tient de saint Polycarpe, sur la rencontre de saint Jean et de Cérinthe, Euseb. *H. E.* III, 28, 6.

2. *Phili.* VII, 2 : ἐπὶ τὸν ἐξ ἀρχῆς ἡμῖν παραδοθέντα λόγον ἐπιστρέψωμεν.

3. *Phili.* VI, 3 : καθὼς αὐτὸς ἐνετείλατο, καὶ οἱ εὐαγγελισάμενοι ἡμᾶς ἀπόστολοι, καὶ οἱ προφῆται κτλ.. Cf. IX, 1 : Παύλῳ καὶ τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις.

gneur, les grands évêques le veulent bien; mais pas de commentaire et de dialectique, on doit s'en tenir à la doctrine reçue d'abord. La foi qui fait foi est celle qu'a prêchée le Seigneur, et qu'ont prêchée les apôtres, et qu'ont annoncée les prophètes d'Israël. La foi est fondée sur les « saintes Écritures » [1], c'est-à-dire sur l'Ancien Testament et sur l'enseignement authentique du Seigneur et des apôtres, l'enseignement tel qu'il a été transmis dès le commencement.

Polycarpe est mort le 23 février 155: on ne peut donc pas dire que la méthode de foi qu'il esquisse là, dès avant l'an 120, c'est à savoir la soumission des fidèles aux presbytres en chaque église, c'est à savoir la fidélité à l'enseignement donné dès le commencement par les apôtres qui ont évangélisé les églises, soit une méthode inaugurée entre 150 et 180 au plus fort de la lutte des églises contre le gnosticisme.

Un souvenir rapporté de saint Polycarpe par saint Irénée atteste la conformité de l'attitude des deux évêques et la communauté de leur méthode. Saint Irénée écrit à un presbytre romain, Florinus, qui a été séduit par le gnosticisme de Valentin; il lui remontre ses erreurs [2] :

Ces opinions-là [3], Florinus, je le dis avec assurance, ne

1. *Phili.* XII, 1 : καλῶς γεγυμνασμένοι ἐστὲ ἐν ταῖς ἱεραῖς γραφαῖς.
2. IREN. *ap.* EUSEB. *H. E.* V, 20, 4-7.
3. δόγματα.] Ici, le mot δόγματα est pris au sens d'opinion, comme sont les opinions distinctives des écoles de philosophie. Sur la valeur grecque du mot « dogme », voyez E. HATCH, *The influence of greek ideas und usages upon the christian Church* (London 1890), p. 120. Dans le grec classique, en effet, le mot δόγματα peut se traduire par *placita philosophorum.* Il est, peut-on dire, synonyme de αἵρεσις. Il signifie aussi un décret, un édit, émané des pouvoirs publics. Tel est le sens qu'il a dans le Nouveau Testament (*Luc.* II, 1; *Act.* XVII, 7).

sont pas d'une saine doctrine : ces opinions-là ne sont pas à l'unisson de l'Église et conduisent à la pire impiété ceux qu'elles persuadent : ces opinions-là, pas même ceux qui sont hors de l'Église, les hérétiques, n'ont jamais osé les exprimer : ces opinions-là ne sont pas celles que te transmirent les presbytres qui nous ont précédé et qui avaient fréquenté les apôtres.

Je me souviens que, quand j'étais encore enfant, dans l'Asie inférieure, où tu brillais alors par ton emploi à la cour[1]*, je t'ai vu près de Polycarpe, cherchant à acquérir son estime. Je me souviens mieux des choses d'alors que de ce qui est arrivé depuis, car ce que nous avons appris dans l'enfance croît avec l'âme, s'identifie avec elle : si bien que je pourrais dire l'endroit où le bienheureux Polycarpe s'asseyait pour causer, sa démarche, sa physionomie, sa façon de vivre, les traits de son corps, sa manière d'entretenir l'assistance, comment il racontait la familiarité qu'il avait eue avec Jean et avec les autres qui avaient vu le Seigneur. Et ce qu'il leur avait entendu dire sur le Seigneur, et sur ses miracles, et sur sa doctrine, Polycarpe le rapportait comme l'ayant reçu des témoins oculaires du Verbe de vie, le tout conforme aux Écritures.*

Ces choses, grâce à la bonté de Dieu, je les écoutais dès lors avec application, les consignant non sur le papier, mais dans mon cœur, et toujours, grâce à Dieu, je les recorde authentiquement. Et je peux attester, en présence de Dieu, que si ce bienheureux et apostolique vieillard eût entendu quelque chose de semblable [à tes doctrines], *il aurait bouché ses oreilles et se serait écrié selon sa coutume : O bon Dieu, à quels temps m'as-tu réservé, pour que je*

1. Hadrien visita l'Asie en 122 et en 129, et L. Verus en 162. On ne connait pas d'autre séjour d'empereur en Asie, et ces dates s'accordent mal avec l'âge de Polycarpe. Lightfoot conjecture qu'il s'agit peut-être de l'entourage du proconsul d'Asie, qui vers 136 était T. Aurelius Fulvus, lequel devint ensuite empereur et fut Antonin le Pieux. LIGHTFOOT, *Ignatius*, t. I, p. 448. Antonin le Pieux ayant voyagé en Orient entre 154 et 157, Harnack pense qu'il a pu venir en Asie en 154 et Florinus avec lui. *Chronologie*, t. I, p. 329-330.

doive supporter de tels discours! Et il eût pris la fuite de l'endroit où il les aurait ouïs.

Le langage de saint Irénée est à lui; mais celui qu'il prête à saint Polycarpe est pareil au sien, dans sa candeur apostolique. Polycarpe n'aurait rien voulu entendre des nouveautés des gnostiques, parce que sa foi avait pour critère l'enseignement donné dès le commencement par les apôtres et les autres qui avaient vu le Seigneur. Papias, qui était un disciple de Polycarpe, exprimera dans les mêmes termes le même critère. Cet appel à l'autorité des apôtres n'a rien d'un expédient de controverse : il fait corps avec la foi de ces primitifs, qui peuvent parler des apôtres comme des vieillards parlent de la génération où ils étaient jeunes.

S'agit-il de la solidarité des églises, l'épître de saint Polycarpe aux Philippiens en fournit une preuve excellente. Polycarpe envoie son épître à Philippes par un chrétien nommé Crescens, qui, après avoir séjourné un temps à Smyrne, part pour la Macédoine accompagné de sa sœur : l'évêque de Smyrne les recommande tous deux au bon accueil de l'église de Philippes[1]. Ce n'est là qu'un exercice d'hospitalité interecclésiastique. Voici qui est plus significatif :

« J'ai été chagriné au sujet de Valens, qui a été fait presbytre tantôt parmi vous, de savoir qu'il méconnaissait à ce point le rang qui lui a été donné. Je vous exhorte *donc* à vous défendre contre l'amour de l'argent, à être chastes, à être véraces : abstenez-vous de tout ce qui est mal. Comment celui qui ne peut se gouverner en ces devoirs pourra-t-il en instruire au

1. *Phili.* XIV.

trui[1] ? » L'évêque de Smyrne a donc été informé des reproches que les Philippiens faisaient à un de leurs presbytres (peut-être leur évêque) : il intervient, il admoneste le coupable comme il ferait s'il avait autorité pour cela. L'épreuve d'une église est connue au loin, et la correction fraternelle se pratique d'église à église. Ce qui est vrai en matière de mœurs et de discipline ne sera-t-il pas vrai en matière de foi ?

Sans aucun doute, et d'autant mieux que l'attention de tous est éveillée, au plus haut point, sur cette matière : les épîtres pastorales et les épîtres ignatiennes le disaient assez. A l'appui de leur dire on peut citer un passage de l'épître de saint Irénée au pape Victor : elle date de la controverse pascale, c'est-à-dire des environs de 190, mais elle mentionne un souvenir de saint Polycarpe qui se place au temps où Anicet était à la tête de l'église romaine, en 155 ou peu avant.

Polycarpe vint à Rome, raconte Irénée[2], sous Anicet, et ils eurent tous deux quelques petites difficultés, mais ils s'entendirent vite : quant à la question de la Pâque, ils ne se firent aucune concession, sans cesser de demeurer en paix. Car Anicet ne put persuader Polycarpe d'abandonner un usage qu'il tenait de Jean, disciple du Seigneur, et des autres apôtres, ni Polycarpe persuader Anicet de rompre avec ce qu'il appelait la tradition des presbytres qui l'avaient précédé dans l'église romaine.

Ainsi, l'évêque de Smyrne fait le voyage de Rome,

1. *Id.* xi, 1-2. Polycarpe dit que Valens ἀγνοεῖ τὸν δοθέντα αὐτῷ τόπον. Le mot τόπος désigne le rang dans la hiérarchie. Lightfoot, *Ignatius*. t. II, p. 333.
2. Iren. *ap.* Euseb. *H. E.* v, 24, 16.

à un moment où la controverse contre les Marcionites et les Valentiniens est dans tout son feu, comme nous l'apprenons d'ailleurs[1]; l'évêque de Smyrne est accueilli comme un frère et, pour mieux l'honorer, l'évêque de Rome lui fait célébrer l'eucharistie à sa place : on ne saurait mieux manifester la communion des églises. Cependant l'évêque de Smyrne et l'évêque de Rome se préoccupent d'être d'accord sur quelques points controversés entre eux : car la solidarité n'est pas seulement une charité mutuelle et la fraction commune du même pain eucharistique, elle requiert la communauté de foi et de pratique. Anicet et Polycarpe se mettent d'accord sur quelques points litigieux entre eux : si éloignée que Smyrne soit de Rome, ils veulent qu'il y ait entre les deux églises communauté de décisions. Sur le point plus grave de la date de Pâques, ils n'arrivent pas à un accord, mais remarquons leurs motifs réciproques : Polycarpe invoque l'autorité des apôtres, et en première ligne de saint Jean; Anicet, la tradition des presbytres qui l'ont précédé. Polycarpe se montre là tel qu'il se manifestait déjà, trente ou quarante ans plus tôt, dans son épître aux Philippiens : son critère de la vérité n'a pas varié. Et Anicet n'en a pas un autre que celui de Polycarpe, ou plutôt Anicet suppose le critère de Polycarpe et le complète par la considération de la continuité de la tradition des presbytres plus anciens que lui, ce qui est invoquer le principe de la succession apostolique. Et qu'on ne dise pas que cette argumentation a été créée pour le besoin de la cause à défendre contre le gnosticisme, puisque deux évêques ici y font appel comme à l'unique justification

1. IREN. *Adv. haer.* III, 3.

qu'ils puissent se donner l'un à l'autre de la tradition propre de chacune de leurs églises.

Nous ne devons pas quitter Smyrne sans mentionner l'épître de « l'église de Dieu qui pérégrine à Smyrne à l'église de Dieu qui pérégrine à Philomelium » en Phrygie : elle renferme le récit du martyre de saint Polycarpe. L'exemplaire destiné aux chrétiens de Philomelium leur est porté par un chrétien du nom de Marcion : ils sont priés de transmettre l'épître aux frères plus éloignés. L'épître circulera donc d'église en église, de proche en proche les exemplaires se multiplieront et atteindront les églises les plus distantes. Voilà pourquoi l'adresse de l'épître porte qu'elle est destinée « à toutes les [églises] pérégrinantes en tout lieu de la sainte et catholique Église[1] ». Cette circulation de l'épître partie de Smyrne atteste que la « confédération interecclésiastique » est une réalité concrète.

Cette réalité est désignée par le mot καθολική. Saint Ignace avait usé le premier du terme καθολική appliqué à l'Église, en donnant à ce terme son sens concret ou géographique. Le rédacteur de l'épître des Smyrniotes écrira, non plus dans l'adresse, mais dans le récit : « Quand enfin Polycarpe eut achevé sa prière, dans laquelle il avait fait mémoire de tous ceux qui avaient vécu près de lui, petits et grands, illustres et obscurs, et fait mémoire de toute l'Église catholique [répandue] dans le monde habité[2]... »

1. *Martyrium Polycarpi*, inscr. (FUNK, *Patr. apost.* I, 314) : πασαῖς ταῖς κατὰ πάντα τόπον τῆς ἁγίας καὶ καθολικῆς ἐκκλησίας παροικίαις. Souvenons-nous que l'expression « église catholique » a été employée pour la première fois par Ignace écrivant aux Smyrniotes.

2. *Martyr.* VIII, 1 : καὶ πάσης τῆς κατὰ τὴν οἰκουμένην καθολικῆς ἐκκλησίας. Même locution, XIX, 2 : [Ἰησοῦν Χριστὸν] ποιμένα τῆς κατὰ τὴν οἰκουμένην καθολικῆς ἐκκλησίας.

Le rédacteur entend relever l'expansion mondiale de la charité de l'évêque martyr : l'Église pour laquelle il prie n'est pas son église de Smyrne, mais l'Église catholique en tant qu'elle embrasse les églises dispersées à travers le monde.

M. Funk veut que le rédacteur de l'épître des Smyrniotes ait cependant connu au terme καθολική son sens second : « Cet admirable martyr Polycarpe fut de ces élus, lui qui en notre temps fut un maître apostolique et prophétique, évêque de l'église catholique à Smyrne[1]. » Ici καθολική serait un prédicat d'orthodoxie. Pour la première fois, dans les textes connus de l'ancienne littérature chrétienne, le mot aurait cette signification[2].

*
* *

Papias, au témoignage de saint Irénée, a été le familier de saint Polycarpe à Smyrne. Eusèbe le fait évêque de Hiérapolis en Phrygie. Eusèbe encore, qui a eu entre les mains son traité en cinq livres, *Exégèses des logia du Seigneur*, nous en a conservé le titre et quelques trop courtes citations : le traité,

1. *Martyr.* XVI, 2 : διδάσκαλος ἀποστολικὸς καὶ προφητικὸς γενόμενος, ἐπίσκοπος τῆς ἐν Σμύρνῃ καθολικῆς ἐκκλησίας. Lightfoot, sur la foi d'un ms. grec unique et de l'ancienne version latine, lit ἁγίας à la place de καθολικῆς. Je ne parle pas de Harnack, qui croit que dans le *Martyrium* le mot καθολική est partout une interpolation. Kattenbusch atermoie. Zahn est du même sentiment que Funk et voit là une pointe contre les « ecclesiolae haereticorum ». Lightfoot d'ailleurs reconnaît que la présence du mot καθολική, comme prédicat d'orthodoxie, ne condamnerait pas l'authenticité du document : car au temps du martyre de Polycarpe, il y avait des communautés hérétiques, Basilidiens, Valentiniens, Marcionites, etc., et on avait à se distinguer d'elles par une épithète. Toute formule apparait à son heure quelque part. *Ignatius*, t. I, p. 623.

2. La passion de saint Pionius, de Smyrne, ne peut être alléguée ici, car saint Pionius a été martyrisé en 250, et non point à l'époque de Marc-Aurèle.

une réfutation du gnosticisme, est daté par Funk des environs de l'an 130.

A lui seul, le titre révèle la méthode de l'auteur : ayant à réfuter le gnosticisme, il prend pour base les *logia* ou dits du Seigneur. Ne cherchons pas dans ce mot une allusion aux sources des Synoptiques, ces sources étaient depuis longtemps taries : mais, dans les églises, l'autorité fondamentale est la parole du Seigneur, et la tâche des églises est de la bien entendre, au contraire des gnostiques qui la défigurent, soit en l'expliquant à leur manière, soit en lui substituant des dits apocryphes : leur enseignement est une nouveauté à laquelle on opposera l'enseignement des anciens, qui ont connu les apôtres et reçu d'eux la vérité authentique, celle qu'enseignait le Christ.

Je ne veux pas omettre tout ce que j'ai appris des presbytres et dont j'ai bonne mémoire, je le joins à mes explications pour confirmer ainsi leur vérité. Car je ne me plaisais pas auprès des bavards, comme font la plupart, mais auprès de ceux qui enseignent le vrai; je n'allais pas à ceux qui rapportent des préceptes étrangers (ἀλλοτρίας ἐντολάς), *mais à ceux qui rapportaient les préceptes donnés par le Seigneur à la foi issue de la Vérité même. Si quelque part je rencontrais de ceux qui avaient été dans la compagnie des presbytres, je leur demandais quels discours tenaient les presbytres, ce qu'avait dit André ou Pierre, Philippe ou Thomas, Jacques ou Jean, Mathieu ou tel autre des disciples du Seigneur, et encore Aristion et le presbytre Jean... Je ne croyais pas que ce qu'on tire des livres pût profiter autant que ce qui vient d'une voix vivante*[1].

1. Papias, *ap.* Euseb. *H. E.* iii, 39, 3-4. Voyez le commentaire de ce fragment dans Funk, *Patr. apostol.* t. I, p. 352. Je crois avec Funk que, ici, le mot πρεσβύτεροι désigne les apôtres et les disciples tels

Papias oppose les « bavards » aux vieux qui enseignent le vrai ; il oppose les préceptes étrangers aux préceptes authentiques, ceux qui ont été donnés par le Seigneur en personne à la foi, et ici la foi est la foi collective et traditionnelle. Pour vérifier plus sûrement ces préceptes authentiques, on s'enquerra de ce que disaient les apôtres, André ou Pierre, Philippe ou Thomas, Jacques ou Jean, de ce que disaient les disciples des apôtres, par exemple Aristion ou le presbytre Jean. Ce que contiennent les livres, par exemple les livres des gnostiques, ne vaut pas ce qui a été dit par la voix vivante de ces témoins primitifs. Ainsi, conclut Eusèbe, « Papias reconnaît avoir reçu les discours des apôtres par l'intermédiaire de ceux qui les entendirent ». Papias déclare avoir personnellement entendu Aristion et le presbytre Jean. « Souvent il les cite nommément dans son traité pour leurs traditions » (παραδόσεις)[1]. La méthode que suit Papias est la méthode qui oppose la tradition à la gnose, et qui justifie la tradition en la dérivant des apôtres et du Seigneur.

Hégésippe n'est pas un évêque comme Polycarpe, comme Papias : on peut le rapprocher de Justin, ainsi que fera Eusèbe, rapprochement justifié par ce fait qu'Hégésippe et Justin sont tous deux palestiniens

que Aristion, l'autre Jean. Sur les ἀλλοτρίαι ἐντολαί, rapprocher cette parole d'un presbytre citée par saint Irénée (III, 17, 4) : « ... sicut quidam dixit superior nobis de omnibus qui quolibet modo depravant quae sunt Dei et adulterant veritatem : In Dei lacte gypsum male miscetur. » Le *Muratorianum* dira dans le même sens : « Fel cum melle misceri non congruit. »

1. Euseb. *ibid.* 7. Cf. 14. Dans la Κήρυγμα Πέτρου, qui est contemporain de Papias, l'apôtre Pierre est supposé dire : « Ayant saintement et religieusement appris ce que nous vous confions, vous le garderez et rendrez à Dieu le culte nouveau par le Christ : ὥστε καὶ ὑμεῖς ὁσίως καὶ δικαίως μανθάνοντες ἃ παραδίδομεν ὑμῖν, φυλάσσεσθε καινῶς τὸν θεὸν διὰ τοῦ Χριστοῦ σεβόμενοι (éd. Dobschütz, p. 21).

de naissance, et qu'Hégésippe, contemporain de Justin, a séjourné à Rome au temps où Justin y enseignait. Papias avait fait le voyage de Jérusalem pour s'enquérir du canon le plus authentique de l'Ancien Testament : un pareil désir d'enquête a mené Hégésippe d'église en église, et, dit Eusèbe[1], il raconte au cinquième livre de son traité comment il conféra ainsi avec nombre d'évêques jusqu'à Rome, et comment il recueillit d'eux tous la même doctrine.

Ce faisant, Hégésippe poursuivait le dessein de son traité, qui était, Eusèbe nous l'apprend, de vérifier « la sûre tradition de la prédication apostolique »[2].

Ainsi, Hégésippe arrive à Corinthe, au temps où Primus y est évêque : il s'entretient avec lui au cours d'une halte assez prolongée qu'il fait à Corinthe ; il constate que l'église de Corinthe est fidèle à la droite doctrine ; il se réjouit avec les Corinthiens de la pureté de leur foi[3]. Hégésippe passe de Corinthe à Rome, là encore il s'enquiert de la foi, et, en deux mots, il nous livre sa méthode : il ne lui suffit pas de constater que la foi est pure, il s'applique à vérifier qu'elle descend des apôtres par une succession suivie et bien établie. Voilà pourquoi il disait de l'église des Corinthiens qu'elle « demeura dans la droite foi jusqu'à Primus », non qu'elle ait varié depuis, mais, pouvons-nous conjecturer, parce qu'il avait pu, lui, Hé-

1. EUSEB. *H. E.* IV, 22, 1 : δηλοῖ ὡς πλείστοις ἐπισκόποις συμμίξειν ἀποδημίαν στειλάμενος μεχρὶ Ῥώμης, καὶ ὡς ὅτι τὴν αὐτὴν παρὰ πάντων παρείληφεν διδασκαλίαν.

2. EUSEB. IV, 8, 2 : τὴν ἀπλανῆ παράδοσιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος.

3. HEGESIPP. *ap.* EUSEB. IV, 22, 2 : ἐπέμενεν ἡ ἐκκλησία ἡ Κορινθίων ἐν τῷ ὀρθῷ λόγῳ... Et deux lignes plus loin : συνανεπάημεν ἐν τῷ ὀρθῷ λόγῳ.

gésippe, établir la succession, depuis Primus, en remontant jusqu'à l'apôtre Paul. A Rome, écrit Hégésippe, j'ai établi la « succession jusqu'à Anicet », c'est-à-dire en remontant d'Anicet aux apôtres. Et, ajoute-t-il, « en chaque succession et en chaque cité, il en est ainsi de la foi, conformément à l'enseignement de la Loi, des prophètes et du Seigneur[1] ».

On voit s'affirmer ici un double critère de la foi droite : elle est la même dans toutes les églises et elle vient des apôtres.

Les églises ne se concertent et ne se coalisent pas pour établir une profession de foi qui leur serait désormais commune; mais des hommes sans mission, comme Hégésippe, voyageant d'église en église, constatent que, en fait, la foi est partout la même, et que cette foi par une succession partout vérifiable remonte aux apôtres. Hégésippe n'est pas un théoricien de la catholicité et de l'apostolicité : il en est un témoin, parce que la catholicité et l'apostolicité ont été dans les faits avant de devenir des arguments.

Hégésippe parle de l'église de Jérusalem, où il s'est appliqué à retrouver la διαδοχή : Jacques le Juste en est le premier anneau; après lui, Siméon, fils de Clopas, est fait évêque. Mais Thébouthis, irrité de n'avoir pas été fait évêque, commence alors à corrompre le peuple : œuvre de corruption issue des sept sectes juives[2], desquelles sont issues les sectes chrétiennes,

1. *Ibid.* 3 : ἐν Ῥώμῃ διαδοχὴν ἐποιησάμην μέχρις Ἀνικήτου... ἐν ἑκάστῃ δὲ διαδοχῇ καὶ ἐν ἑκάστῃ πόλει οὕτως ἔχει ὡς ὁ νόμος κηρύσσει καὶ οἱ προφῆται καὶ ὁ κύριος. Pour la justification de l'expression διαδοχὴν ἐποιησάμην, voyez LIGHTFOOT, *Clement*, t. I, p. 325-333 et BARDENHEWER, t. I, p. 487.

2. Hégésippe les énumère : Esséniens, Galiléens, Hémérobaptistes, Masbothéens, Samaritains, Sadducéens, Pharisiens.

Simoniens, Cléobiens, Dosithéens, Ménandriens, Marcianistes, Carpocratiens, Valentiniens, Basilidiens, Saturniliens, qui « introduisirent chacun contradictoirement leur opinion particulière, pseudo-christs, pseudo-prophètes, pseudo-apôtres, qui ont divisé l'unité de l'Église par des discours corrupteurs contre Dieu et contre son Christ[1] ». Cette généalogie du gnosticisme des grands gnostiques, Valentin, Basilide, est fort naïve : il est clair qu'Hégésippe entend les compromettre en leur donnant de fâcheux ancêtres. Cette méchante généalogie s'oppose à la bonne διαδοχή, celle qui a pour ancêtre le premier évêque authentique, successeur des apôtres.

Autre contraste : Jacques était fidèle à la doctrine du Christ, et tout autant Siméon apparemment : « l'Église alors était par eux appelée vierge, parce qu'elle n'avait été souillée par aucune doctrine insensée[2] ». Mais à peine des hommes comme Thébouthis rompent-ils avec la διαδοχή, aussitôt la corruption de la vérité s'ensuit : chacun va dans sa voie et pense à sa guise : le Christ, les prophètes, les apôtres, les trois fondements de la foi, sont désormais ébranlés ; c'en est fait de l'unité de l'Église.

***

Un témoignage semblable est exprimé par Abercius dans la célèbre épitaphe qu'il a composée pour son tombeau, et dont nous possédons, par une rare fortune,

1. *Ibid.* 5-6 : ἕκαστος ἰδίως καὶ ἑτεροίως ἰδίαν δόξαν παρεισηγάγοσαν. Ἀπὸ τούτων ψευδόχριστοι, ψευδοπροφῆται, ψευδαπόστολοι, οἵτινες ἐμέρισαν τὴν ἕνωσιν τῆς ἐκκλησίας. Notons au passage l'expression « unité de l'Église ».

2. *Ibid.* 4 : ἐκάλουν τὴν ἐκκλησίαν παρθένον, οὔπω γὰρ ἔφθαρτο ἀκοαῖς ματαίαις.

le texte et le marbre [1]. Il est arrivé à ce texte de servir de modèle à une inscription chrétienne, découverte à Kéleudres en Phrygie, que l'on possède en original et qui est datée de 216 : on en infère que l'inscription d'Abercius faite à Hiéropolis, en Phrygie, date au moins des premières années du IIIe siècle. L'évêque d'Hiéropolis, Abercius, a fait graver son épitaphe de son vivant, à l'âge de soixante-douze ans : on en infère qu'il dut naître vers l'an 130.

« *Je suis,* écrit Abercius, *disciple d'un pasteur pur qui paît ses troupeaux de brebis par monts et plaines, qui a des yeux très grands qui voient tout.* » Rappelons-nous l'épître des Smyrniotes, vers 155, appelant Jésus-Christ « le pasteur de l'Église catholique [répandue] dans toute la terre habitée »; et le *Pasteur* d'Hermas parlant du grand arbre qui ombrage toute la terre, « plaines et monts » [2].

Abercius poursuit : « *C'est lui qui m'enseigna les lettres fidèles* » (γράμματα πιστά). Josèphe appelle couramment ἱερὰ γράμματα la Bible juive, et la même expression se retrouve appliquée à l'Écriture en général dans les épîtres pastorales [3]. Quant au mot πιστός, il est spécifiquement chrétien.

« *C'est lui*, continue l'épitaphe, c'est lui le pasteur pur, *qui m'envoya à Rome contempler la souveraine et voir la reine aux vêtements d'or, aux chaussures d'or* ». Abercius a donc fait le voyage de Rome comme Polycarpe, comme Hégésippe, poussé

1. Voyez notre art. « Abercius » du *Diction. de théologie* de VACANT.
2. *Martyr. Polyc.* XIX, 2. HERM. *Sim.* VIII, 3, 2. Cf. *Oracula Sibyll.* fragm. (GEFFCKEN, p. 228) : παντοκράτωρ ἀόρατος ὁρώμενος αὐτὸς ἅπαντα.
3. *II Tim.* III, 15 : ἀπὸ βρέφους ἱερὰ γράμματα οἶδας.

comme eux à ce voyage par une pensée de foi. Rome est pour lui la cité-reine : saint Justin parlait aussi des honneurs rendus à Simon le Samaritain ἐν τῇ πόλει ὑμῶν βασιλίδι Ῥώμῃ [1]. La royauté de Rome éclate dans la somptuosité de son costume, vêtements d'or, chaussures d'or [2].

« *Je vis là un peuple qui porte un sceau brillant.* » Ce peuple est le peuple chrétien. Le mot σφραγίς, que nous traduisons « sceau », signifie au propre, le cachet qui authentique une signature, une lettre [3]. Par extension, il s'entend de la marque que l'on met sur une marchandise ou sur une tête de bétail pour la reconnaître [4]. Le gnostique Théodote, au IIe siècle, écrivait, dans un fragment qui nous a été conservé : « Les animaux sans raison témoignent par la *sphragis* du propriétaire à qui ils appartiennent individuellement, et c'est par la *sphragis* que le propriétaire les revendique [5]. » Au figuré, la *sphragis* est le

1. IUSTIN. *I Apolog.* XXVI, 2. L'expression ἐν τῇ βασιλίδι Ῥώμῃ était usuelle. Je la relève trois fois dans la célèbre inscription de Pouzzoles, datée de l'an 174 de notre ère : BOECKH, *C.I.G.* n° 5853. — Rapprochez le texte des *Acta Pauli* (c'est un texte d'Asie Mineure, vers 180) sur la communauté chrétienne de Rome, qui passe en nombre toutes les autres et qui n'a pas sa pareille. HARNACK, *Analecta zur ältesten Geschichte des Christentums in Rom* (Leipzig 1905), p. 6.

2. ORIGEN. *Selecta in psalm.* XLV, 10 : καὶ νῦν μὲν ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ διάχρυσα ἔχει ἱμάτια. Le point est controversé de savoir si la reine dont parle Abercius est Rome ou l'église romaine. De Rossi, Duchesne, Lightfoot croient qu'il s'agit de l'église romaine. DE ROSSI, *Inscriptiones*, t. II, p. XIX.

3. Sur la σφραγίς ainsi entendue, voyez le très curieux texte de CLEMENT. *Paedagog.* III, 11 (*P. G.* t. VIII, col. 633 A).

4. Un papyrus commercial du Fayoum, de la fin du IIe siècle de notre ère, parle de σφραγῖδα ἐπιβάλλειν ἑκάστῳ ὄνῳ, marquer chaque âne d'une marque de propriété pour les reconnaître. A. DEISSMANN, *Neue Bibelstudien* (Marburg 1897), p. 66.

5. *Excerpta Theodot.* 86 (*P. G.* t. IX, p. 698). Cf. ORIGEN. *Comment. in Ioa.* I, 2. Rapprochez ce que dit Celse, chez ORIGEN. *Contra Celsum*, VI, 27, περὶ τῆς καλουμένης παρὰ τοῖς ἐκκλησιαστικοῖς σφραγῖδος.

baptême que chaque chrétien reçoit comme une empreinte à laquelle le divin pasteur reconnaît ses brebis.

Ce peuple baptisé, Abercius l'a rencontré sur toute sa route, et partout il a observé que ces baptisés avaient en commun, avec lui, une même foi et un même culte. « *Je vis là un peuple qui porte un sceau brillant*[1]. *J'ai vu aussi la plaine de Syrie, et toutes les villes, et Nisibe par delà l'Euphrate. Partout j'ai eu des confrères. J'avais Paul pour* (ici un mot qui n'a pas été restitué). *Et la foi partout me conduisait. Partout elle me servit un poisson de source, très grand, pur, qu'a pêché une vierge pure. Elle le donnait sans cesse à manger aux amis, elle a un vin délicieux, elle le donne avec du pain... Que celui qui comprend prie pour Abercius*[2] ».

La foi d'Abercius l'a donc introduit partout, car partout elle est professée. Et cette même foi le fait admettre partout à la communion. Foi et liturgie sont inséparables. Rappelez-vous Polycarpe reçu à la communion à Rome, comme tous les fidèles des églises quartodécimanes venant à Rome. Le poisson est Jésus-Christ conformément au symbolisme bien connu de l'*ichthus*. Quant à la vierge pure qui a pêché le divin poisson, on est d'accord, parmi nous, pour y reconnaître la vierge Marie, plutôt que l'Église[3]. L'unité de tous les chrétiens à travers le

1. Dans les *Acta Philippi*, 144 (éd. BONNET, p. 86), l'apôtre dit au Christ dans une prière : Ἔνδυσόν με τὴν φωτεινήν σου σφραγῖδα τὴν πάντοτε λάμπουσαν.

2. Ταῦτ' ὁ νοῶν εὔξαιτ' ὑπὲρ Ἀβερκίου πᾶς ὁ συνῳδός. Le mot συνῳδός se traduira par *concentor* ou « celui qui chante avec moi » : on pourrait y voir une allusion au culte chrétien. Du moins la prière pour les morts est ici reconnaissable.

3. Comparez ARISTID. *Apolog.* 15 (éd. ROBINSON, p. 110) : οἱ χριστιανοὶ γενεαλογοῦνται ἀπὸ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, οὗτος... ἐκ παρθένου ἁγίας γεννηθείς κτλ.

monde est le fait de la foi et du culte, qui les lient les uns aux autres et fait d'eux tous des amis, des convives, et des initiés. Quand ils sont morts, les prières des survivants les accompagnent.

*
* *

Jusqu'ici l'Égypte n'a pas paru dans notre enquête : aussi bien, en dehors de l'épître de Barnabé, est-elle silencieuse. Le premier qui rompe le silence dans la seconde moitié du IIe siècle est Pantène, dont Clément d'Alexandrie a été le disciple, ce qui fait de Pantène un contemporain de Justin, d'Hégésippe : Pantène lui-même est donné comme un ancien qui a connu ceux qui avaient vu les apôtres [1].

Clément d'Alexandrie attachait beaucoup de prix à avoir été disciple de Pantène et de quelques autres encore, anciens comme lui, l'un qu'il avait rencontré en Achaïe, un autre en Grande-Grèce, un autre en Cœlé-Syrie, un autre en Palestine. Mais Pantène était de tous celui à qui il tenait davantage. « Je le trouvai caché en Égypte, dit-il, et n'en ai plus cherché d'autre que lui : cette véritable abeille de Sicile courait les prés et recueillait les fleurs des prophètes et des apôtres pour former dans les âmes de ceux qui l'écoutaient, comme dans une ruche sacrée, des rayons très purs, non de miel, mais de connaissance et de lumière. » Cette brève indication révèle déjà

1. PAMPHIL. *ap.* PHOT. *Cod.* 118 : Πάνταινον τῶν τε τοὺς ἀποστόλους ἑωρακότων ἀκροάσασθαι, οὐ μὴν ἀλλὰ καί τινων αὐτῶν ἐκείνων διακοῦσαι. On ne voit pas quels apôtres Pantène a pu rencontrer ! Mais, et ceci confirme l'attribution à Pantène de l'épilogue de l'épître à Diognète, nous allons voir l'auteur de cet épilogue déclarer qu'il est « disciple des apôtres ». Observons toutefois que Clément d'Alex. donne le nom d'apôtres à des disciples des apôtres : ainsi Clément Romain est par lui appelé apôtre. *Stromat.* IV, 17 (*P. G.* t. VIII, col. 1312).

la méthode que Clément a aimée chez ces vieux maîtres, mais Clément insiste : ces anciens, dit-il, « conservaient la tradition vraie de l'enseignement béni », celui du Sauveur, et ils « la tenaient directement de Pierre, de Jacques, de Jean, de Paul, les saints apôtres [1] ».

Est-il rien resté de Pantène?

Anastase le Sinaïte mentionne quatre auteurs « anciens et antérieurs aux conciles », qui, dit-il, entendaient du Christ et de l'Église tout l'Hexameron. Ces quatre auteurs étaient Ammonius, Clément d'Alexandrie, Pantène d'Alexandrie et, le plus ancien des quatre, Papias, évêque d'Hiérapolis. Dans un autre passage, Anastase rapporte que ces exégètes « appliquaient à l'Église ce qui est écrit du paradis » dans la Genèse [2].

Or, le texte de l'épître à Diognète se termine par un fragment dont tous les critiques reconnaissent qu'il ne fait pas corps avec l'épître et qu'il lui est, de style et de sujet, entièrement étranger : Lightfoot a proposé de l'attribuer à Pantène [3], conjecture séduisante, à condition de ne pas la donner pour autre chose qu'une conjecture. Ces deux pages sont d'un style très affecté, et, qui plus est, rythmé ; mais ce que Clément vient de dire de Pantène et le goût qu'il avait pour lui portent à croire que Pantène n'avait pas la rusticité de Papias. On connaît, par des citations d'Irénée, des vers de presbytres du IIe siècle,

1. Clem. *Strom.* I, 1 (*P. G.* t. VIII, col. 700) : τὴν ἀληθῆ τῆς μακαρίας σώζοντες διδασκαλίας παράδοσιν, εὐθὺς ἀπὸ Πέτρου τε καὶ Ἰακώβου, Ἰωάννου τε καὶ Παύλου, τῶν ἁγίων ἀποστόλων.

2. Anastas. dans *P. G.* t. LXXXIX, p. 860 et 962. Funk, *Patr. apost.* I, 364. Sur Ammonius de Thmuis (IIIe s.), Harnack, *Chronol.* t. II, p. 81.

3. Lightfoot, *Apostolic fathers*, *Ep. to Diogn.* (1891), p. 488. Dans la *Theolog. Quartalschrift*, t. LXXXVIII (1906), p. 28-36, M. Di Pauli (après Bunsen, Dräseke, Bonwetsch) revendique le fragment pour Hippolyte, à tort, je crois. Cf. Harnack, *op. cit.* p. 232.

qui prouvent que les formes prosodiques ne répugnaient pas à ces primitifs.

« *Je ne dis point des choses étrangères, ni ne cherche contre le bon sens, mais, disciple des apôtres, je suis devenu didascale des Gentils.* » L'auteur inconnu s'adresse à des païens convertis, et se donne pour disciple des apôtres, par opposition aux gnostiques, sans doute, dont les doctrines sont étrangères et insensées. Il est διδάσκαλος, un terme qui fait penser au διδασκαλεῖον d'Alexandrie, dont Pantène aurait été le premier maître, au dire d'Eusèbe [1]. Notre auteur continue : « *Je donne fidèlement ce que j'ai reçu* (τὰ παραδοθέντα) *à ceux qui deviennent disciples de la vérité; car qui donc, dès là qu'il a été instruit droitement* (ὀρθῶς διδαχθείς) *et qu'il est devenu l'ami du Logos, ne voudrait pas chercher à bien savoir ce que le Logos a enseigné directement à ses disciples?* » La sagesse chrétienne consiste donc à savoir ce que le Christ en personne a enseigné à ses disciples, et qui de proche en proche a été transmis fidèlement par la tradition. « *Le Père a envoyé le Logos pour qu'il se manifeste au monde; le Logos a été méconnu par le peuple* (juif), *annoncé* (κηρυχθείς) *par les apôtres, cru par les Gentils. Par lui l'Église est riche.* » La gentilité a reçu des apôtres le message qui lui était destiné; le Fils est ainsi engendré dans les cœurs des saints, et l'Église le possède comme un trésor. « *La crainte de la Loi est chantée, la grâce des prophètes est connue, la foi des Évangiles est fondée, la tradition des apôtres est gardée, et la grâce de l'Église exulte* [2]. » Le Christ immanent

1. Euseb. *H. E.* v, 10, 4.

2. *Ep. ad Diogn.* xi, 6 : εἶτα φόβος νόμου ᾄδεται καὶ προφητῶν χάρις γινώσκεται, καὶ εὐαγγελίων πίστις ἵδρυται, καὶ ἀποστόλων παράδοσις φυλάσσεται, καὶ ἐκκλησίας χάρις σκιρτᾷ. — Du mot ᾄδεται rap-

à l'Église s'y manifeste dans la Loi, les prophètes, les Évangiles, les apôtres, la tradition des apôtres.

Les Gentils qui se convertissent participent à ce trésor. « *Vous devenez un paradis de délices, vous faites pousser en vous un arbre chargé de fruits... Car en ce lieu est planté l'arbre de la science et l'arbre de la vie; ce n'est pas l'arbre de la science qui perd, mais la désobéissance. Car ce qui est écrit n'est pas obscur, à savoir que Dieu au commencement a planté l'arbre de la science et l'arbre de la vie au milieu du paradis, nous montrant la vie par la science*[1]... » Les Gentils sont introduits dans le paradis et conduits aux deux arbres que Dieu y a plantés; mieux encore, ces deux arbres sont plantés en eux et portent leurs fruits, « *des fruits que le serpent ne peut atteindre* ». Suit une pensée obscure et qui s'entend peut-être de l'Église : « *Ève n'est pas corrompue, mais elle est appelée vierge*[1] ». Le Christ est le nouvel Adam, et l'Église, sa compagne, est Ève vierge à jamais.

On comprend que celui que Clément d'Alexandrie comparait à une abeille de Sicile ait pu s'exprimer en ce style poétique, où abondent les réminiscences johannines et paulines, et mieux encore que Clément d'Alexandrie ait eu un goût si fort pour un écrivain qui lui ressemble tant, si vraiment ces deux pages sont de Pantène. On vérifierait là l'assertion d'Anastase le Sinaïte, rapportant que Pantène appliquait à l'Église ce qui, dans la Genèse, est écrit du paradis.

prochez le mot συνῳδός de l'épitaphe d'Abercius. Toujours la même insistance à parler de chants à propos d'église.

1. *Id.* XII, 8 : οὐδὲ Εὔα φθείρεται, ἀλλὰ παρθένος πιστεύεται. Comparez ce que dit Hégésippe sur la virginité de l'Eglise.

*
* *

L'instruction en forme d'homélie, qui s'est conservée sous le nom de « Seconde épître de Clément aux Corinthiens », n'est ni une épître, ni de Clément romain, mais est peut-être une instruction adressée aux Corinthiens et composée à Corinthe. On peut, avec Funk, l'attribuer aux environs de l'an 150 [1].

L'auteur de la *Secunda Clementis* n'est pas un controversiste : bien vagues sont les indices de préoccupations antignostiques qu'on a pensé relever chez lui. Il montre la communauté chrétienne à laquelle il s'adresse soumise à l'autorité des presbytres (XVII, 3 et 5), autorité enseignante et disciplinaire. L'autorité écrite est celle des préceptes de Jésus-Christ (XVII, 3 et 6) ; on doit les observer « afin que tous [les fidèles] pensant de même soient réunis pour la vie » (XVII, 3). Ailleurs, l'auteur parle des *logia* de Dieu qui sont la règle de la conduite des chrétiens (XIII, 3). On devient chrétien par le baptême, empreinte qu'il faut conserver pure et intacte ; quiconque ne l'aura pas conservée, est réservé au feu qui ne s'éteindra pas [2]. La communauté des fidèles est ainsi une communauté de purs : une inspiration rigoriste, encratite, anime la *Secunda Clementis* et la rattache au grand courant moral du christianisme du II[e] siècle. « En fai-

1. Date et origine hypothétiques. Contre Harnack, qui en fait une production romaine et l'œuvre même du pape Soter (vers 170), M. Bartlet opine pour une origine alexandrine, vers l'an 140. *Zeitschrift für die neut. Wissenschaft*, 1906, p. 123 et suiv. HARNACK, *Chronol.* t. I, p. 448. FUNK, *Patr. apostol.* t. I, p. LII.

2. *II Clem.* VI, 9 : ἐὰν μὴ τηρήσωμεν τὸ βάπτισμα ἁγνὸν καὶ ἀμίαντον... VII, 6 : τῶν μὴ τηρησάντων τὴν σφραγῖδα... VIII, 6 : τηρήσατε τὴν σάρκα ἁγνὴν καὶ τὴν σφραγῖδα ἄσπιλον.

sant la volonté du Père, en gardant pure votre chair et en observant les préceptes du Seigneur, vous aurez la vie éternelle » (VIII, 4).

« *Ainsi, frères, en faisant la volonté de notre Père, nous serons de l'Église, la première, la pneumatique, celle qui a éte créée avant le soleil et la lune*[1]. »

Cette pensée n'est pas apparentée à l'exégèse qui appliquait à l'Église ce qui est dit du paradis dans la Genèse; elle appartient à une spéculation que nous retrouverons chez Hermas, la même qui aboutit chez certains gnostiques à faire de l'Église un éon; elle affirme la préexistence de l'Église comme un dogme analogue à celui de la préexistence du Christ. Chez les Juifs, on spéculait pareillement sur la Jérusalem céleste, celle que l'auteur de l'Apocalypse (XXI, 10-11) voit « descendre du ciel d'auprès de Dieu, brillante de la gloire de Dieu » : il est possible que l'idée de la préexistence de l'Église dépende de ces spéculations.

L'Église pneumatique est la première en ce sens qu'elle a devancé le peuple juif : l'opposition est la même qu'entre Sara et Agar, ainsi que la *Secunda Clementis* le dit clairement ailleurs[2] :

Choisissons donc d'être de l'Église de la vie pour être sauvés. Car je ne pense pas que vous ignoriez que l'Église vivante est le corps du Christ. L'Écriture dit, en effet : Dieu fit l'homme mâle et femelle : le mâle est le Christ, la femelle est l'Église. Et les livres des prophètes et les apôtres disent que l'Église n'est pas d'aujourd'hui, mais depuis le com-

1. XIV, 1 : ἐσόμεθα ἐκ τῆς ἐκκλησίας τῆς πρώτης, τῆς πνευματικῆς, τῆς πρὸ ἡλίου καὶ σελήνης ἐκτισμένης. FUNK, *loc. cit.* : « Auctor potius ante quam post medium saeculum [II] se vixisse indicare videtur, quoniam quae c. XIV de ecclesia spirituali leguntur, postquam Gnostici errores suos per totum orbem disperserunt, haud facile dici poterant. »

2. *II Clem.* II, 1 : στεῖρα ἦν ἡ ἐκκλησία ἡμῶν πρὸ τοῦ δοθῆναι αὐτῇ τέκνα, κτλ. Cf. IUSTIN. *Apolog.* LIII, 5-6.

mencement. Car elle était pneumatique, comme notre Jésus, et elle s'est manifestée dans ces jours qui sont les derniers pour nous sauver. L'Église qui est pneumatique s'est manifestée dans la chair du Christ, et nous a montré que quiconque parmi nous la garde dans la chair et ne la souille pas la recevra dans l'Esprit saint. Car cette chair est l'antitype de l'esprit; celui qui souille l'antitype ne recevra pas la réalité. Et donc, frères, écoutez : gardez bien votre chair, pour participer à l'esprit. Si nous disons que notre chair est l'Église et l'esprit du Christ, il suit de là que celui qui souille la chair souille l'Église, et celui-là ne participera pas à l'esprit qui est le Christ (XIV, 1-5).

Ce développement mystique est subordonné à l'encratisme de notre auteur : la loi du chrétien est de garder pure sa chair pour ne pas perdre l'empreinte du baptême et pour avoir la vie éternelle. Par le baptême et par la conservation de l'empreinte du baptême, le chrétien appartient à l'Église de la vie (ἐκκλησία τῆς ζωῆς), église vivante (ἐκκλησία ζῶσα), la même que saint Paul (*Eph.* I, 22-23) appelle le corps du Christ, la même qui est unie au Christ comme l'époux à l'épouse, ainsi que le dit encore saint Paul (*Eph.* v, 31-32), la même qui a été créée pneumatique au commencement de tout, la même qui s'est manifestée dans la chair du Christ.

Dans cette élévation sur la vie surnaturelle, l'Église n'est plus rien de visible et de social : elle est la vie, elle est l'Esprit, et elle est le Christ en tant que le Christ est Esprit. Elle est cependant distincte du Christ au même titre que l'épouse est distincte de l'époux.

Sortons de ce mysticisme. Eusèbe a eu entre les mains un recueil d'épîtres de Denys, qui fut évêque de

Corinthe au temps où Soter l'était de Rome (166*-175*), épîtres adressées aux églises et qu'Eusèbe appelle des « épîtres catholiques »[1]. L'expression « catholique » est prise ici, semble-t-il, avec la même acception qu'elle a quand elle désigne les « épîtres catholiques » du Nouveau Testament : elle signifie que ces épîtres sont adressées à toutes les églises, en même temps qu'à une église déterminée. — Eusèbe énumère une épître aux Lacédémoniens, « qui est une catéchèse d'orthodoxie et qui traite de la paix et de l'unité »; une épître aux Athéniens, sur leur relâchement dans la foi; une épître aux chrétiens de Nicomédie, où il combat l'hérésie de Marcion et où il défend « le canon de la vérité »; une épître à l'église qui pérégrine à Gortyne » et aux autres communautés de Crète, où il les prémunit contre tout commerce avec les hérétiques; une épître à « l'église qui pérégrine à Amastris et à celles du Pont » ; une épître aux chrétiens de Cnosos. Le même recueil contenait la réponse de l'évêque de Cnosos, Pinytos, où celui-ci prie Denys d'écrire encore à son église, si reconnaissant il lui est de sa première lettre.

On voit quelles relations unissaient les églises les unes aux autres; comment aussi l'épiscopat monarchique était en vigueur en chaque église; comment les évêques étaient heureux de se soutenir et de se conseiller mutuellement, avec le constant souci d'animer partout l'attachement à l'unité, à la droite foi, au canon de la vérité, à la détestation de l'hérésie.

Eusèbe a connu une autre épître de Denys, celle-ci adressée aux Romains, ou plutôt « à Soter qui était

1. EUSEB. *H. E.* IV, 23, 1 : καθολικαῖς πρὸς τὰς ἐκκλησίας ἐπιστολαῖς. Cf. IGNAT. *Ad Polycarp.* VIII, 1.

alors leur évêque ». L'église romaine y est exaltée pour sa charité inépuisable et qui s'étend à toutes les églises.

Depuis le commencement, écrit Denys aux Romains, *c'est votre habitude de faire du bien par tous les moyens à tous les frères, et d'envoyer des secours* (ἐφόδια) *aux églises dans toutes les villes* [de la terre][1]. *Ainsi vous soulagez le dénûment des indigents : ainsi aux frères qui sont condamnés aux mines vous faites parvenir des secours. Romains vous gardez la tradition de vos pères les Romains. Et non seulement votre bienheureux évêque Soter la garde, mais il la fortifie, en procurant les libéralités qu'on fait parvenir aux saints, et en accueillant avec des paroles bienheureuses les frères qui viennent à lui, comme un père aimant ferait pour ses enfants*[2].

La renommée de la charité romaine remonte au commencement, ce qui désigne le temps où saint Paul déjà louait les Romains de leur foi « connue dans le monde entier » (*Rom.* I, 7) et éprouvait lui-même l'empressement de leur accueil (*Act.* XXVIII, 15). Cette charité ne s'est pas refroidie : tous les frères la connaissent, elle s'est étendue à toutes les églises par des secours matériels aussi bien que par l'accueil que les

1. En grec : ἐκκλησίαις πολλαῖς ταῖς κατὰ πᾶσαν πόλιν. Le texte est sujet à correction : je me tiens à la leçon reçue. — L'église romaine comptait dès l'origine des fidèles qui appartenaient aux familles les plus aristocratiques et les plus riches, et la richesse était parfois énorme. Sur ce caractère particulier de l'église romaine, voyez HARNACK, *Mission*, t. II, p. 26-27 et 33-38, et DUCHESNE, *Hist. anc.* t. I, p. 215-219. Sur la richesse du patriciat, voyez G. GOYAU, *Sainte Mélanie* (Paris 1908), p. 12 et suiv.

2. EUSEB. *ibid.* 10. Cette épître de Denys était une réponse à une épître de Soter. Denys fait allusion à l'épître (perdue) de Soter : « Aujourd'hui nous avons celébré le saint jour dominical, où nous avons lu votre lettre : nous continuerons à la lire toujours, comme une admonition (νουθετεῖσθαι), ainsi que la première, celle qui a été écrite par Clément » (*ibid.* 11). Allusion à la *Prima Clementis*.

chrétiens de toutes les églises sont assurés de trouver à Rome.

*
* *

Hermas n'est pas plus directement que l'auteur inconnu de la *Secunda Clementis* un controversiste; mais il sait que des hypocrites ont essayé d'introduire parmi les fidèles des enseignements étrangers, des enseignements insensés, dont il a horreur [1]. On chassera ces hypocrites; ils n'ont pas leur place dans l'édifice symbolique, l'Église, qui se construit; ils sont les pierres qu'on rejette. « Ainsi l'Église de Dieu sera purifiée..., quand auront été rejetés loin d'elle les méchants, les hypocrites, les blasphémateurs... Et quand ils auront été rejetés, l'Église de Dieu sera un corps, une pensée, un esprit, un amour : et le Fils de Dieu se réjouira et exultera parmi eux [les purs], en recevant son peuple pur » [2]. L'unité de pensée, de foi, d'amour, est donc la loi de l'Église. Mais cette Église est-elle l'Église concrète de la terre ou l'Église invisible dans le ciel? Hermas ne fait pas cette distinction.

Il voit en vision douze montagnes, qui sont la figure des hommes qui « habitent le monde entier et à qui le Fils de l'homme a été annoncé par les apôtres ». Toutes les nations donc « qui habitent sous le ciel » ont entendu le message. Les hommes « qui ont reçu la *sphragis* ont une pensée, un esprit, une foi, un amour [3] ». Ce sont bien là les fidèles d'ici-bas, exposés encore à

1. HERM. *Sim.* VIII, 6, 5 : ὑποκριταὶ διδαχὰς ξένας εἰσφέροντες... ταῖς διδαχαῖς ταῖς μωραῖς πείθοντες.

2. *Sim.* IX, 18, 3-4 : ἀποβληθῆναι τοὺς πονηροὺς καὶ ὑποκριτὰς καὶ βλασφημούς... — ἔσται ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ ἓν σῶμα, μία φρόνησις, εἷς νοῦς, μία πίστις, μία ἀγάπη.

3. *Sim.* IX, 17, 4 : λαβόντες οὖν τὴν σφραγῖδα μίαν φρόνησιν ἔσχον καὶ ἕνα νοῦν, καὶ μία πίστις αὐτῶν ἐγένετο καὶ μία ἀγάπη.

l'épreuve du péché et de l'erreur. Hermas se préoccupe moins de l'erreur que du péché. Le Seigneur lui dit : « Garde ta chair pure et immaculée, afin que l'esprit qui habite en elle témoigne pour elle et qu'elle soit justifiée... Si tu souilles ta chair, tu souilles l'Esprit saint; si tu souilles l'Esprit, tu ne vivras pas [1]. » Cette vie commence pour le chrétien dès ce monde et elle se poursuit « avec les saints de Dieu » et ses anges dans le ciel [2]. L'Église, communion des saints, est donc à la fois terrestre et céleste.

Elle est une créature en vue de laquelle Dieu a créé tout ce qu'il a créé d'autre qu'elle [3]. Un adolescent très beau apparaît à Hermas et lui dit : Cette femme âgée qui t'a donné un livre, qui penses-tu qu'elle est? La Sibylle? Non, c'est l'Église. Pourquoi donc est-elle âgée? demande Hermas. Parce que, répond l'adolescent de la vision, elle a été créée la première de toutes les créatures, et le monde a été créé pour elle [4].

Mais pour être cette créature spirituelle, l'Église n'en est pas moins constituée en églises locales, visibles et gouvernées. La femme âgée, figure de l'Église invisible, a donné un livre à Hermas pour qu'Hermas le transmette aux presbytres. Hermas a mission de le porter à Clément, qui, dans la pensée de l'auteur du *Pasteur*, est Clément romain. Clément aura mission d'adresser le livre « aux villes du dehors [5] ». Hermas

1. *Sim.* v, 7, 1-2.
2. *Vis.* III, 8, 8. *Sim.* IX, 25, 2.
3. *Vis.* I, 1, 6.
4. *Vis.* II, 4, 1. Cf. *Vis.* III, 3, 5.
5. Mgr DUCHESNE, *Églises séparées*, p. 130, observe que, en dehors des écrits qui portaient à raison ou à tort le nom des apôtres, la *Prima Clementis* et le *Pasteur*, deux écrits romains, sont les seuls ouvrages qui aient au second siècle figuré dans le canon de certaines églises.

le lira publiquement en cette ville qu'il habite et qui est Rome, « avec les presbytres qui président l'église [1] ».

Ces considérations sur l'Église spirituelle se superposent donc au fait de l'existence des églises locales, et ces considérations, encore qu'elles se rattachent vraisemblablement à la doctrine de l'épître de saint Paul aux Éphésiens, sont des expressions trop rares pour qu'on soit tenté de dire qu'elles ont pu avoir une influence sur l'organisation ecclésiastique.

Rome s'exprimerait bien mieux par l'œuvre de saint Justin, si cette œuvre s'était conservée entière, si nous avions surtout ce *Syntagma adversus omnes haereses,* que nous ne connaissons que de titre. Saint Irénée cite Justin contre Marcion[2]; Tertullien le cite contre Valentin et les Valentiniens, conjointement avec Irénée et Miltiade : il les présente ensemble comme contemporains des hérésiarques qu'ils ont combattus dans des livres fortement composés (*instructissimis voluminibus*) : il déclare ne souhaiter rien tant que de les égaler[3]. On estime très vraisemblable que les hérésiologues, à commencer par Irénée et par Tertullien, ont connu et même remployé le *Syntagma* de saint Justin, qui a dû être le premier

1. *Vis.* II, 3 : πέμψει οὖν Κλήμης εἰς τὰς ἔξω πόλεις, σὺ δὲ ἀναγνώσῃ εἰς ταύτην τὴν πόλιν μετὰ τῶν πρεσβυτέρων τῶν προισταμένων τῆς ἐκκλησίας. Cf. *Vis.* III, 5. Hermas fait allusion ailleurs (*Vis.* III, 9), avec une nuance de critique, τοῖς προηγουμένοις τῆς ἐκκλησίας καὶ τοῖς πρωτοκαθεδρίταις. Il y a des rivalités pour la conquête de la première place dans les églises : *Sim.* VIII, 7; *Vis.* II, 4; III, 1. N'oublions pas qu'Hermas est un « prophète ».

2. *Adv. haer.* IV, 6, 2.

3. *Adv. Valentinian.* 5.

modèle de cette littérature. Vraisemblablement aussi, les critères de Justin sont les mêmes qu'Irénée développera un quart de siècle après lui. Pour appuyer ces vraisemblances nous avons les indices qu'on peut relever dans les deux *Apologies* et dans le *Dialogue avec le juif Tryphon.*

Justin est un apologiste, aussi bien dans les *Apologies* que dans le *Dialogue* : le dualisme se manifeste chez lui du croyant qui affirme les articles de sa foi et de l'apologiste qui les justifie par des raisons. Car les articles de la foi sont vrais d'une vérité perceptible à la raison [1].

Mais s'il s'agit d'établir le fondement des articles de la foi, Justin est en parfait accord avec Polycarpe, avec Papias, avec Hégésippe, comme Irénée le sera avec lui, pour poser en principe que la foi est un enseignement hérité et fidèlement transmis : tel un dépôt. Le mot des presbytres de Smyrne opposant aux nouveautés de Noët la règle : « Nous disons ce que nous avons appris », se trouve déjà chez Justin [2].

Deux termes lui sont familiers entre beaucoup, celui de διδαχή et celui de παράδοσις, la seconde étant la suite et la garantie de la première [3].

Or, la διδαχή est l'enseignement des prophètes, du Christ et des apôtres. « Ces enseignements, que nous avons reçus du Christ et des prophètes, ses prédé-

1. IUSTIN. *Apolog.* I, 23 : τὸ ἀληθὲς λέγομεν. Cf. 43 : ἀληθὲς ἀποφαινόμεθα... ὡς δείχνυσιν ὁ ἀληθὴς λόγος. Celse intitulera *Discours véritable* sa critique du christianisme.

2. *Apolog.* I, 13 : ὡς ἐδιδάχθημεν λέγοντες... — 14 : ταῦτα δεδιδάγμεθα καὶ διδάσκομεν. HIPPOLYT. *Contra haer. Noet.* 1 (*P. G.* t. X, p. 805) : ταῦτα λέγομεν ἃ ἐμάθομεν. La condamnation de Noët à Smyrne se place vers 180.

3. *Apolog.* I, 39.

cesseurs, sont seuls vrais, par rapport aux fables des Grecs[1]. « La doctrine que les apôtres nous ont transmise » fait foi au même titre[2]. Car c'est par les apôtres que la doctrine du Christ a été prêchée à la gentilité : « Douze hommes sont partis de Jérusalem pour parcourir le monde : ces hommes étaient simples et sans éloquence, mais avec la vertu de Dieu ils annoncèrent aux hommes de toute race qu'ils étaient envoyés du Christ pour enseigner à tous la parole de Dieu[3]. »

Le même sentiment s'exprime ici que nous avons noté chez Abercius, chez Hégésippe, le sentiment que la διδαχή répandue dans le monde entier est une foi partout identique à elle-même. Le baptisé, au sortir du bain de son baptême, est conduit là « où sont assemblés ceux qui sont appelés du nom de frères ». Des prières sont adressées à Dieu par tous les assistants pour la communauté présente, pour le baptisé nouveau venu, enfin pour « tous les autres de partout », c'est-à-dire pour les « frères » dispersés dans le monde entier et en quelque lieu qu'ils soient, afin que Dieu accorde à tous les chrétiens « qui savent la vérité » de garder tout ce qui leur est prescrit[4]. La liturgie qui a commencé par cette prière s'achève par l'eucharistie, à laquelle personne n'a le droit de participer « s'il ne

1. *Apolog.* I, 42. Cf. 53 : τοὺς ἀπὸ παντὸς ἔθνους ἀνθρώπους διὰ τῆς παρὰ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ διδαχῆς πεισθέντας.

2. *Apolog.* I, 61 : καὶ λόγον παρὰ τῶν ἀποστόλων ἐμάθομεν τοῦτον. — 66 : ἐδιδάχθημεν, οἱ γὰρ ἀπόστολοι οὕτως παρέδωκαν. — 67 : τοῖς ἀποστόλοις ἐδίδαξε ταῦτα ἅπερ ὑμῖν ἀνεδώκαμεν. Cf. *Dialog.* CIII, 8.

3. *Apolog.* I, 23 : ὁπόσα λέγομεν μαθόντες παρὰ τοῦ Χριστοῦ καὶ τῶν προελθόντων αὐτοῦ προφητῶν. *Apolog.* II, 2 : τὴν ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ διδαχήν. *Dialog.* CXIX, 6 : τῇ φωνῇ τοῦ θεοῦ τῇ διά τε τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ λαληθείσῃ, πάλιν καὶ τῇ διὰ τῶν προφητῶν κηρυχθείσῃ.

4. *Apolog.* I, 65 : κοινὰς εὐχὰς ὑπὲρ... ἄλλων πανταχοῦ πάντων...

croit vrai ce que nous enseignons, et si, baptisé, il ne vit comme le Christ nous a enseigné à vivre[1] ».

En regard de cette vérité que nous avons reçue du Christ par les apôtres et que nous conservons fidèlement, — l'erreur a pullulé, suscitée par les démons, à dater du jour où ils ont vu que le Christ « était cru dans toutes les nations ». Les démons ainsi ont suscité Simon et Ménandre, tous deux de Samarie, tous deux magiciens. Simon, accompagné d'une femme perdue, nommée Hélène, est au temps de Claude venu à Rome où on lui a élevé une statue comme à un dieu. Ménandre s'est établi à Antioche, où l'on trouve aujourd'hui encore de ses disciples. Marcion, de la province du Pont, enseigne encore : avec l'aide des démons, il a fait renier par ses adeptes le Dieu créateur du monde et croire à un Dieu supérieur. Les hérétiques sont appelés chrétiens, mais au même titre que les philosophes sont appelés philosophes en dépit de la diversité des doctrines qu'ils professent[2]. — L'hérésie, peut-on inférer de ces données, se reconnaît à son inspiration, qui lui vient des démons : de là les impiétés, les blasphèmes, les scandales qui l'accompagnent. Elle est prêchée par des hommes que l'on connaît bien, qui n'ont rien de la mission des apôtres, qui sont des magiciens comme Simon et Ménandre, ou des sophistes comme Marcion. Les hérétiques, disciples de ces hérésiar-

ὅπως καταξιωθῶμεν τὰ ἀληθῆ μαθόντες... καὶ φύλακες τῶν ἐντεταλμένων εὑρεθῆναι.

1. *Apolog.* I, 66 : ... ὡς ὁ Χριστὸς παρέδωκεν.

2. *Apolog.* I, 26 : πάντες οἱ ἀπὸ τούτων ὁρμώμενοι χριστιανοὶ καλοῦνται, ὃν τρόπον καὶ οὐ κοίνων ὄντων δογμάτων τοῖς φιλοσόφοις τὸ ἐπικαλούμενον ὄνομα τῆς φιλοσοφίας κοινόν ἐστιν. Le mot *dogme* est pris ici encore au sens philosophique. Cf. *Dialog.* XXXV, 6.

ques, portent le nom de chrétiens, mais, en regard de l'unité de foi des vrais chrétiens, ce qui caractérise les hérétiques, c'est la diversité de leurs opinions, en quoi ils sont pareils aux philosophes qui ne suivent que leur sens propre. « D'ailleurs, conclut Justin, nous avons composé un travail contre toutes les hérésies : si vous voulez le consulter, nous vous le donnerons[1]. »

Dans les apologies, deux œuvres qui s'adressent, disions-nous, au grand public, au prince, au Sénat, à l'opinion païenne, Justin ne fait appel qu'à des arguments d'équité, de raison ou de fait : l'association que constitue le christianisme dans l'empire romain n'avait pas lieu d'être mentionnée là, le mot même d'église n'est pas prononcé. Le *Dialogue avec le juif Tryphon,* postérieur à la première apologie, destiné à des lecteurs chrétiens ou juifs, est plus explicite.

Si le prophète Malachie annonce qu'en tout lieu, parmi les nations, une oblation sainte est offerte à Dieu, Justin montre au juif Tryphon que Malachie a prophétisé là le christianisme de la gentilité. Car, dit-il, il n'est pas vrai que le judaïsme soit répandu sur toute la terre, du levant au couchant, et il existe

1. *Apolog.* I, 26. Ce même argument tiré du désaccord des hérétiques entre eux est exploité par Rhodon (asiate venu à Rome comme Justin et là disciple de Tatien). Eusèbe place Rhodon au temps de l'empereur Commode (180-192). Voyez le fragment où Rhodon s'explique sur ces contradictions des hérétiques, et nommément d'Apelles et de Marcion : EUSEB. *H. E.* V, 13, 2-4. Cet argument d'apologistes comme Justin et Rhodon est le même qui sert aux apologistes comme Tatien contre les philosophes païens dont ils dénoncent les contradictions. M. Puech a montré que, sur ce point, nos apologistes avaient, en en prenant la contre-partie, subi l'influence des προτρεπτικοὶ λόγοι païens, tel celui de Posidonius. PUECH, *Recherches sur le discours aux Grecs de Tatien* (Paris 1903), p. 41. L'argument de tradition est, au contraire, proprement ecclésiastique.

bien des peuples où aucun juif jamais ne s'est fixé, tandis que « il n'est pas une race d'hommes, soit de barbares, soit de Grecs, soit de quelque nom qu'on lui donne, tant ceux qui vivent sur des chariots et sans maisons, que ceux qui, pasteurs de troupeaux, vivent sous des tentes, il n'est pas une race où la prière et l'eucharistie ne soient célébrées au nom du crucifié Jésus[1] ». — Si Michée a prophétisé qu'un temps viendrait où la Loi sortirait de Jérusalem, où la parole du Seigneur maîtriserait les peuples lointains, apaiserait les guerres, transformerait les glaives en charrues, et où chacun s'assoirait tranquille sous sa vigne, Justin montre que ce temps est venu depuis que les apôtres ont de Jérusalem porté l'Évangile à la gentilité dans le monde entier, et que rien, pas même les persécutions sanglantes, n'est capable d'effrayer les chrétiens. « La vigne plantée par le Christ Dieu et Sauveur est son peuple »[2].

La catholicité (le mot καθολικός n'est pas chez saint Justin avec ce sens) est géographique, concrète et saisissable[3]. Cette dispersion a une unité aussi réelle. « Ceux qui croient au Christ sont une âme, une synagogue, une église », voilà pourquoi — dans le texte du psaume *Audi filia et vide, et inclina aurem tuam, et obliviscere populum tuum,* — la parole de Dieu interpelle comme « sa fille l'Église qui est née du nom du Christ et qui participe à ce nom, car tous nous sommes appelés chrétiens[4] ». Ne soyons pas choqués que Justin emploie indifféremment les mots synago-

1. *Dialog.* CXVII, 4.
2. *Dialog.* CX, 4.
3. Cf. *Dialog.* CXIX, 4.
4. *Dialog.* LXIII, 5 : ὅτι τοῖς εἰς αὐτὸν πιστεύουσιν ὡς οὖσι μιᾷ ψυχῇ καὶ μιᾷ συναγωγῇ καὶ μιᾷ ἐκκλησίᾳ, ὁ λόγος τοῦ θεοῦ [εἴρηται] ὡς θύγατρὶ

gue et église : il discute, en effet, avec un juif et ne veut employer que des désignations générales pour parler du peuple des chrétiens qui se substitue au peuple juif dans le choix de Dieu : église, dans la discussion présente, n'a d'autre sens que celui que les Septante donnent à ce mot. Mais au fond Justin pense à l'Église, celle qui s'oppose à la Synagogue, et il exprime clairement ailleurs cette opposition, quand il dit que Jacob est la figure du Christ, Jacob ayant servi Laban pour ses deux filles et ayant été trompé au sujet de la première : Lia est la figure de « votre peuple et de la Synagogue », dit Justin à Tryphon, « et Rachel est notre Église »[1].

Mais ici une objection peut être faite : parmi ceux qui sont appelés chrétiens, n'en est-il pas beaucoup d'hérétiques ? Justin sentait sans doute mieux que Tryphon l'acuité de ce scandale : des hommes ne craignant pas de « confesser qu'ils sont chrétiens et de confesser Jésus crucifié, Seigneur et Christ », et cependant « n'enseignant pas ses enseignements, mais ceux des esprits d'erreur[2] ». Justin se réclame de la « véritable et pure doctrine de Jésus-Christ » ; il rappelle que le Sauveur a prédit ce qui se voit à l'heure présente, des pseudo-prophètes venant vêtus de peaux de brebis et qui sont des loups ravisseurs, des pseudo-christs, des pseudo-apôtres, séducteurs des fidèles. La trilogie reparaît ici des prophètes, du Christ, des apôtres, fondement de la foi pure et authentique. Hors de ce fondement, il n'y a que blasphème et erreur.

τῇ ἐκκλησίᾳ τῇ ἐξ αὐτοῦ ὀνόματος γενομένῃ καὶ μετασχούσῃ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ (χριστιανοὶ γὰρ πάντες καλούμεθα).

1. *Dialog.* cxxxiv, 3 : Λεία μὲν ὁ λαὸς ὑμῶν καὶ ἡ συναγωγή, Ῥαχὴλ δὲ ἡ ἐκκλησία ἡμῶν.

2. *Dialog.* xxxv, 2.

« Nombreux ils sont et ils furent ceux qui ont enseigné à dire et à faire des choses athées et blasphématoires, et ceux-là se présentaient au nom de Jésus, mais nous leur avons donné le nom des hommes à qui leur enseignement, leur opinion, doit son origine... Les uns sont appelés Marcionites, les autres Valentiniens, ceux-ci Basilidiens, ceux-là Saturniliens, les autres d'un autre nom, tous du nom du créateur de l'opinion particulière qu'ils ont embrassée, à la manière dont ceux qui s'estiment philosophes portent le nom du père de la philosophie qu'ils suivent[1]. » — Nous avons ici le même argument qu'esquissait la première apologie[2] : l'hérésie est inspirée par les démons et enfante des blasphèmes ; elle a pour auteurs des hommes qui suivent leur sens propre comme les philosophes, et perdent le droit de porter le nom du Christ.

*
* *

Aux témoignages qui précèdent, et qui présentent l'Église vue du dedans, on joindra celui du païen Celse, un homme du dehors, mais qui a connu les choses du christianisme en polémiste philosophe qui voulait parler sciemment (il s'en glorifie assez) de ce qu'il combattait.

Celse est un grec, mais très probablement un grec de Rome ; et son livre paraît bien avoir été écrit à Rome, dans les dernières années du règne de Marc-Aurèle, entre 177 et 180, dans la période où Com-

1. *Ibid.*
2. *Apolog.* I, 26.

mode est associé à l'empire [1]. Celse est un platonicien en dépit d'Origène qui fait de lui un épicurien : c'est un païen religieux comme pouvait l'être un esprit à tendance platonicienne, conservateur de la religion établie, quitte à l'interpréter dans un sens allégorique qui ressemble au symbolo-fidéisme d'aujourd'hui, et rattachant sa religion à son amour de la grandeur romaine. Il n'en est que plus dur pour le christianisme, dont il entreprend une critique à fond, dans son *Discours véritable.*

Sa connaissance des choses du christianisme n'est pas sans quelques méprises qu'Origène s'est plu à relever (c'était de bonne guerre); mais elle est d'une érudition surprenante. Il a voyagé en Phénicie, en Palestine, en Égypte. Il cite l'Ancien Testament, le livre d'Hénoch, les Oracles sibyllins. Il connaît les quatre évangiles canoniques, et d'autres textes aussi d'où « il tire contre Jésus et contre nous des objections qu'il n'aurait pas tirées de nos évangiles [2] ». Il n'est pas prouvé qu'il ait connu les Actes des Apôtres; il connaît les idées de saint Paul, sans qu'on puisse assurer qu'il ait lu ses épîtres. Celse a distingué clairement les textes évangéliques authentiques de ceux que « certains parmi les fidèles (pareils aux hommes ivres à qui leur ivresse suggère de se mutiler) ont trois fois, quatre fois et davantage, corrigés dans leur texte premier et refaits, pour répondre aux objections qu'on leur adressait ». Allusion aux Marcionites, sans doute [3]. On ne peut pas assurer que

1. Voyez Neumann, art. « Celsus » de la *Realencyklopädie* de Hauck. Mais tenir compte des hésitations de Funk, « Die Zeit des *Wahren Wortes* von Celsus », dans ses *Kirch. Abhandl.* t. II (1899), p. 152-161.
2. Origen. *Contra Cels.* II, 74.
3. *Contra Cels.* II, 27.

Celse ait connu l'œuvre de saint Justin. Par contre, il connaît le *Dialogue* perdu *de Jason et de Papiscus*, « livre non pas ridicule, mais plutôt pitoyable et haïssable [1] », assure-t-il. Il a eu entre les mains nombre d'écrits marcionites et gnostiques. Au milieu de cette information disparate, il est bien curieux que Celse ait eu du christianisme une vue normale qui correspond à l'institution catholique telle qu'elle se manifestait vers le milieu du second siècle.

Celse ne dénonce pas seulement et d'abord dans le christianisme une superstition contraire au naturalisme qu'il croit le vrai, mais une association illicite. Les chrétiens, dit-il, font entre eux des pactes secrets contraires aux lois, et ces pactes, qui constituent l'amour mutuel des chrétiens, sont conclus en vue du péril commun et les lient plus qu'un serment sacré (I, 1). Tout leur culte est secret, car il y va pour eux de la peine capitale, s'ils sont dénoncés (I, 3). Bon, si leur doctrine était raisonnable, mais ils acceptent sans raison des « dogmes » déraisonnables. « Certains parmi eux, écrit Celse, ne veulent ni rendre raison de ce qu'ils croient, ni entendre raison. Ils n'ont qu'une réponse : Ne cherche pas, mais crois. Ou encore : Ta foi te sauvera ». Celse assure qu'ils disent : « Dans cette vie, la sagesse est un mal, la folie est un bien [2]. »

Celse n'ignore pas que dans le christianisme se rencontrent des hommes honorables, doux et cultivés, « capables de comprendre l'allégorie », dit-il [3] : l'ensem-

1. *Contra Cels.* IV, 52.

2. *Id.* I, 9 : φησὶ δέ τινας μηδὲ βουλομένους διδόναι ἢ λαμβάνειν λόγον περὶ ὧν πιστεύουσι, χρῆσθαι τῷ « μὴ ἐξέταζε ἀλλὰ πίστευσον », καὶ « ἡ πίστις σου σώσει σε ». καί φησιν αὐτοὺς λέγειν « κακὸν ἡ ἐν τῷ κόσμῳ σοφία, ἀγαθὸν δὲ ἡ μωρία ». Cf. *ibid.* 12.

3. Sur l'allégorie, notamment chez les stoïciens, comme méthode

ble toutefois est composé de simples (I, 27). Il décrit quelque part ces simples dans une sorte de croquis, où la caricature des traits laisse surprendre une réalité que nous soupçonnions bien, le propagandisme touchant de ces « cardeurs de laine, cordonniers, foulons, gens de la dernière ignorance », mais ardents à conquérir à leur foi les femmes et les enfants (III, 55). Cette clientèle de simples est instruite par des presbytres, qui ne sont guère moins ignorants qu'elle, assure Celse [1].

Quand le christianisme a commencé, les chrétiens étaient un petit nombre et ils n'avaient qu'une pensée : à mesure qu'ils sont devenus une multitude, ils se sont divisés, séparés : « chacun veut avoir sa faction » (III, 10). Ceux qui se séparent de la « multitude », se condamnent les uns les autres, et ne gardent de commun que le nom, si tant est qu'ils aient quelque chose de commun [2]. Celse énumère les Simoniens (disciples de Simon le Magicien), les Carpocratiens, qu'il ne connaît ensemble que de nom, les Marcionites, qu'il paraît au contraire avoir rencontrés et interrogés (V, 62). Toutes ces factions, dit-il encore, se déchirent atrocement les unes les autres [3]. Il a connu en Phénicie et en Pales-

d'interprétation des mythes religieux, P. DECHARME, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs* (Paris 1904), p. 270 et suiv.

1. *Contra Cels.* VI, 40. Cf. III, 72 et 77. — Sur la diffusion du christianisme dans les milieux instruits, voyez HARNACK, *Mission*, t. I, p. 408-418. Le catholicisme d'autorité se défendait contre la critique et la spéculation gnostique. Un « philosophe » comme Justin était une exception, et d'ailleurs n'agréait guère aux esprits cultivés du paganisme de son temps : Celse ne le connaît pas. En dépit d'Origène et de ses disciples, le christianisme eut contre lui « la science antique », et ce qu'on pourrait appeler l'enseignement supérieur du vieux monde. M. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, p. 324, estime que jusqu'à la fin du Ve siècle le haut enseignement resta aux mains des païens.

2. *Contra Cels.* III, 12 : ὑπὸ πλήθους πάλιν διιστάμενοι...

3. *Id.* V, 63 et 64.

tine des prophètes et des prophétesses, illuminés qui devancent les Montanistes[1].

Si on s'en tenait à ces traits seulement, on pourrait croire que le christianisme est dans une dissociation universelle. Mais n'oublions pas que Celse l'avait vu d'abord uni dans une charité qui lui apparaissait comme un pacte de défense mutuelle. N'oublions pas que Celse a marqué que ces sectes étaient des factions séparées, et qui n'ont quasi plus rien de commun. Ce sont donc bien deux chrétientés s'opposant l'une à l'autre, l'une unie, l'autre désagrégée. Les hérésies chez saint Irénée ne nous apparaîtront pas sous un jour différent. Celse lui-même a la claire vue que la chrétienté, celle qui n'est pas dissociée, forme une unité visible, solidaire, fondée sur l'unité de foi : il la définit d'un mot saisissant : « La grande Église[2] ».



Si nous essayons de dégager de l'analyse qui précède les idées maîtresses, nous pouvons dire que, premièrement, le christianisme est considéré avec insistance comme une collectivité réelle, visible, répandue sur toute la terre à la façon d'un peuple (Hermas, Abercius, Justin); qu'entre tous les groupes ou communautés dispersées qui le composent, il y a cohésion et échange, d'un mot il y a un lien interecclésiastique sensible à tous (Polycarpe, Smyrniotes, Abercius,

1. *Id.* VII, 9 et VIII, 45.

2. *Id.* V, 59 : σαφῶς γε τῶν ἀπὸ μεγάλης ἐκκλησίας τοῦτο ὁμολογούντων κτλ. Il s'agit là de la foi commune aux chrétiens et aux juifs sur la création et l'œuvre des six jours, par opposition aux Marcionites sans doute. — Rapprochez V, 61 : τί τοῦτο φέρει ἔγκλημα τοῖς ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας, οὓς ἀπὸ τοῦ πλήθους ὠνόμασεν ὁ Κέλσος; il oppose là la grande Église (τὸ πλῆθος) aux Ébionites.

Denys de Corinthe, Celse); que surtout, pour ce qui est de la foi, il existe de fait une conformité pareillement sensible à tous (Hégésippe, Abercius, Denys, Hermas, Justin, Celse); si bien que les hérétiques font d'abord figure d'étrangers (Papias, Pantène, Hermas, Celse).

Cette conformité des églises dans la foi tient à ce que la foi est considérée comme une doctrine divine reçue d'abord et ensuite fidèlement transmise comme un dépôt : elle est l'enseignement du Seigneur (Polycarpe, Papias), plus précisément l'enseignement du Seigneur, des prophètes et des apôtres (Polycarpe, Papias, Hégésippe, Pantène, Justin), enseignement qui a été propagé et garanti par les apôtres (Polycarpe, Papias, Hégésippe, Pantène, Justin), reçu et transmis par les presbytres (Polycarpe, Anicet, Papias, Pantène), transmission concrétisée dans la succession des évêques (Hégésippe), auxquels le fidèle doit être soumis (Polycarpe, *Secunda Clementis*, Denys, Hermas).

Cette unité de foi est ce qu'on oppose aux hérésies, foi catholique, foi apostolique : mais l'unité est bien plus profonde, car elle embrasse toute la vie ecclésiastique, liturgie et discipline, dans la soumission à la hiérarchie (Polycarpe, Hégésippe, Abercius, Denys, Hermas, Justin).

Rome est un centre qui intéresse la foi de tous les fidèles du monde (Polycarpe, Abercius, Hégésippe, Denys).

Les hérétiques ne peuvent se réclamer que des hommes qui leur ont donné leurs noms (Hégésippe, Justin); leurs systèmes sont déraisonnables et se contredisent les uns les autres (Hégésippe, Pantène, Justin, Celse).

L'Église invisible ou pneumatique, préexistant dès le commencement du monde, est une donnée que développent seuls l'auteur de la *Secunda Clementis* et Hermas.

II

Saint Irénée, originaire d'Asie, a grandi à Smyrne dans l'entourage de l'évêque saint Polycarpe, au milieu des presbytres qui comme Polycarpe ont « conversé avec saint Jean et les autres témoins du Seigneur » : il a dû passer en Asie plus que sa jeunesse. Vers 155, il est à Rome, au temps où saint Justin y enseigne. Quand éclate la persécution de Marc-Aurèle, l'église de Lyon, au presbyterium de laquelle Irénée appartient, le dépêche à Rome porteur d'une lettre des confesseurs lyonnais pour le pape Éleuthère. Retour de Rome, il est fait évêque de Lyon (177 ou 178). C'est à Lyon qu'Irénée compose son grand ouvrage en cinq livres contre les gnostiques : les trois premiers livres sont contemporains du pape Éleuthère, vraisemblablement de la période 180-189 : les deux derniers livres ont été composés au temps du pape Victor (189-198). Cette grande œuvre n'est pas un Περὶ ἐκκλησίας, titre d'un livre perdu de l'évêque de Sardes, Méliton; mais, à l'occasion de la réfutation des erreurs gnostiques, elle esquisse la théorie de l'Église et de sa fonction doctrinale avec une plénitude et avec une fermeté qui font du troisième livre notamment un véritable et le plus ancien traité de l'Église [1].

1. Au traité *Adversus haereses*, joindre le petit traité retrouvé en armé-

*
* *

Le premier trait que nous relevons dans l'ecclésiologie d'Irénée sera l'importance qu'il donne à la diffusion du christianisme sur la terre et à l'unité de foi qui se maintient dans cette dispersion. Cette considération, qui n'est pas nouvelle, prend chez Irénée la valeur d'un argument, et personne avant lui ne l'a fait valoir avec l'éloquence qu'il y met.

L'Église, disséminée à travers le monde et jusqu'aux limites de la terre, a la même et unique règle de foi. Irénée en énumère les articles : un Dieu, père tout-puissant; un Jésus-Christ, fils de Dieu, incarné pour notre salut; le saint Esprit, qui a annoncé par les prophètes les desseins de Dieu; l'incarnation, la conception virginale, la passion, la résurrection, l'ascension du bien-aimé Jésus-Christ notre Seigneur, enfin son retour à venir pour tout restaurer et pour la résurrection de la chair du genre humain.

Telle est la règle ou canon de la foi partout professée [1], comme si l'Église dispersée dans le vaste monde habitait une maison unique. Chaque fidèle s'est engagé à professer cette foi le jour où il a reçu le baptême [2]. L'Église n'a ainsi qu'un cœur, qu'une âme,

nien, Εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος, et publié en 1907 : K. Ter Mekerttschian et E. Ter Minassiantz, *Des heil. Irenäus Schrift zum Erweise der apostolischen Verkündigung* (Leipzig 1907). La *Demonstratio* (nous l'appellerons ainsi) est postérieure à l'*Adv. haer.* auquel elle renvoie (ch. 99).

1. *Haer.* I, 10, 1 : « Ecclesia enim per universum orbem usque ad fines terrae seminata (*sic*), et ab apostolis et a discipulis eorum accepit eam fidem quae est in unum Deum, patrem omnipotentem... » Pour les textes parallèles d'Irénée, voyez Hahn, *Bibliothek der Symbole*, p. 6-8. Joignez-y *Demonstr.* 6.

2. *Haer.* I, 9, 4 : « Regulam veritatis immobilem (κανόνα τῆς ἀληθείας ἀκλινῆ)..., quam per baptismum accepit [quisque]. » Cf. III, 11.

qu'une voix, qu'une bouche. Les langues sont multiples dans le monde, mais la tradition est une. Il y a des églises fondées en Germanie, qui n'ont pas une foi différente de la nôtre. Autant faut-il en dire des églises qui sont chez les Ibères ou chez les Celtes, en Orient ou en Égypte, en Libye ou en Judée [1]. Le soleil, créature de Dieu, est le même pour l'univers entier : ainsi la prédication de la vérité est la lumière qui brille partout et illumine tous les hommes qui veulent la connaître. Les plus éloquents des évêques, car les évêques sont à la tête des églises, « *praesunt ecclesiis* », ne pourront pas enseigner autre chose, et le plus chétif n'en diminuera rien [2]. Ainsi en est-il dans l'Église partout établie : « *Ea quae est in quoquo loco Ecclesia universa* » [3]. Si le mot « catholique »

1; 15, 1 et *Demonstr.* 6. L'expression *regula fidei* ou κανὼν τῆς ἀληθείας ne désigne pas strictement et toujours le symbole baptismal, mais la foi commune à toutes les églises, la tradition. Voyez pour Irénée, les observations de Kattenbusch, t. II, p. 31 et suiv. Cf. Voigt, *Eine verschollene Urkunde des antimontanistischen Kampfes* (Leipzig 1891), p. 185-207.

1. Irénée ne prononce pas le mot de Judée, il dit : αἱ κατὰ μέσα τοῦ κόσμου. On croyait, dans le christianisme, que la Judée et Jérusalem étaient au centre du monde.

2. *Haer.* I, 10, 2 : « Hanc praedicationem cum acceperit et hanc fidem, quemadmodum praediximus, Ecclesia, et quidem in universum mundum disseminata, diligenter custodit, quasi unam domum inhabitans, et similiter credit iis, videlicet quasi unam animam habens et unum cor, et consonanter haec praedicat et docet et tradit quasi unum possidens os. Nam etsi in mundo loquelae dissimiles sunt, sed tamen virtus traditionis una et eadem est. Et neque hae quae in Germania sunt fundatae ecclesiae aliter credunt aut aliter tradunt ; neque hae quae in Hiberis sunt, neque hae quae in Celtis, neque hae quae in Oriente, neque hae quae in Ægypto, neque hae quae in Libya, neque hae quae in medio mundi constitutae : sed sicut sol, creatura Dei, in universo mundo unus et idem est, sic et lumen, praedicatio veritatis, ubique lucet et illuminat omnes homines qui volunt ad cognitionem veritatis venire. Et neque is qui valde praevalet in sermone ex iis qui praesunt ecclesiis, alia quam haec sunt dicet,... neque infirmus in dicendo deminorabit traditionem ». — Voyez encore *Haer*. II, 31, 2 ; III, 4, 1 ; III, 11, 8 ; V, 20, 1-2 et *Demonstr.* 98.

3. *Haer.* II, 31, 2. Cf. *Demonstr.* 98.

manque à la langue d'Irénée, et tout autant à son traducteur latin, il a la chose [1].

*
* *

Unité et catholicité sont choses humaines, si la foi n'a pas pour source l'enseignement des prophètes, du Seigneur, des apôtres. Irénée donne un relief vigoureux à la trilogie tant de fois déjà signalée avant lui [2]. Par prophètes, il entend aussi bien la Loi, « *legislationis ministratio* » ; pour les apôtres, il distingue leur prédication, qui a été orale, et leur « *dictatio* », le testament par eux dicté.

[II, 35, 4.] Quoniam autem dictis nostris consonat praedicatio apostolorum, et Domini magisterium, et prophetarum annuntiatio, et apostolorum dictatio, et legislationis ministratio, unum eumdemque omnium Deum Patrem fundantium [3]...

La foi seule vraie et vivifiante est celle que l'Église a reçue des apôtres et qu'elle distribue aujour-

1. HARNACK, *Dogmengeschichte*, t. 1[4], p. 407. Cependant Irénée a écrit (*Haer.* III, 11, 8) : ἐπειδὴ τέσσαρα κλίματα τοῦ κόσμου ἐν ᾧ ἐσμὲν εἰσί, καὶ τέσσαρα καθολικὰ πνεύματα. Le traducteur latin dit : « Quatuor *principales* spiritus. »

2. *Haer.* II, 2, 6 : « Iam quidem ostendimus unum esse Deum : ex ipsis autem apostolis et ex Domini sermonibus adhuc ostendemus. Quale enim est, prophetarum et Domini et apostolorum relinquentes nos voces, attendere his [= *haereticis*] nihil sani dicentibus? » III, 9, 1 : « Ostenso hoc igitur plane... neminem alterum... Deum, neque prophetas, neque apostolos, neque Dominum Christum, confessum esse. » III, 17, 4 : « Spiritu... uno et eodem existente, sicut et ipse Dominus testatur, et apostoli confitentur, et prophetae annuntiant. »

3. Tournure chère à Irénée. Voyez II, 30, 9 : « Deus... quem et Lex annuntiat, quem prophetae praeconant, quem Christus revelat, quem Apostoli tradunt, quem Ecclesia credit ». Cette insistance à mettre ensemble l'Ancien et le Nouveau Testament, est motivée apparemment par la pensée de réfuter le Marcionisme.

d'hui à ses enfants. Le Seigneur, en effet, a donné son Évangile à ses apôtres : « *Qui vos audit me audit, qui vos contemnit me contemnit et eum qui misit me.* » La mission enseignante des apôtres est donc indubitable : d'eux nous tenons la vérité, c'est-à-dire la doctrine du fils de Dieu [1].

S'il s'agit des évangiles, on voit aussitôt l'intérêt qu'attachera Irénée à ce que les évangiles aient été rédigés par les apôtres ou par des écrivains que les apôtres garantissent. Mathieu et Jean sont des apôtres : Jean a composé son évangile au temps où il résidait à Éphèse; Mathieu a écrit le sien en hébreu, au temps où Pierre et Paul « *Romae euangelizarent et fundarent Ecclesiam* ». Marc était un disciple de Pierre, il était son interprète, et il a mis par écrit ce que Pierre prêchait. Luc était de la suite de Paul, et pareillement il a mis par écrit l'évangile que prêchait Paul (III, 1, 1). Cette brève histoire littéraire des évangiles est une justification de leur autorité apostolique [2].

Irénée, qui a le goût de son temps pour le symbolisme, établit un lien entre les quatre évangiles et la diffusion de l'Église sur toute la surface de la terre. Il y a quatre évangiles, comme il y a quatre vents du ciel [3] : ces quatre évangiles sont les quatre colonnes

1. *Haer.* III, *praef.* « Dominus omnium dedit apostolis suis potestatem euangelii, per quos et veritatem, hoc est Dei filii doctrinam, cognovimus. » Cf. III, 1, 1 et *Demonstr.* 41.

2. Cette justification des quatre évangiles n'est pas une idée originale d'Irénée, puisqu'elle est déjà chez Papias, *ap.* EUSEB. *H. E.* III, 39, 15-16, et qu'elle se retrouve chez Clément d'A., lequel n'a pas connu Irénée. *Hypotyp.* ap. EUSEB. *H. E.* II, 15. De même, dans le *Muratorianum*. Nous avons là, en même temps qu'une tradition de valeur, une thèse apologétique.

3. *Haer.* III, 11, 8 : « Quoniam quatuor regiones mundi sunt in quo sumus, et quatuor principales spiritus, et disseminata est Ecclesia super omnem terram, columna autem et firmamentum Ecclesiae est

de l'Église, qui a elle-même pour base l'Esprit inspirateur de l'Évangile : cet Esprit souffle la vie par le moyen de l'Église à l'humanité.

L'enseignement non écrit des apôtres a pour témoin l'enseignement des « presbytres », ou disciples immédiats des apôtres[1]. Ainsi, sur le point de savoir si le ministère de Jésus n'a duré qu'un an, comme le suppose le valentinien Ptolémée, croyons l'Évangile et les « presbytres » qui nous disent que Jésus, ayant été baptisé vers 30 ans, enseignait encore vers la cinquantaine. Par πρεσβύτεροι ou *seniores* Irénée entend ici les anciens qui en Asie ont connu saint Jean et qui témoignent que tel était sur ce point l'enseignement de l'apôtre disciple du Seigneur[2]. Mais le mot « presbytres » a un sens moins strict, car il désigne aussi ceux qui dans l'Église sont dépositaires de l'autorité vivante en même temps que de la doctrine héritée des apôtres.

[IV, 32, 1.] Omnis sermo ei constabit, si et scripturas diligenter legerit apud eos qui in Ecclesia sunt presbyteri apud quos est apostolica doctrina, quemadmodum demonstravimus.

En chaque église, pour peu qu'on veuille ouvrir les yeux, on contemple la tradition de la doctrine des

euangelium et spiritus vitae, consequens est quatuor habere eam columnas, undique flantes incorruptibilitatem et vivificantes homines. »

1. *Demonstr.* 3 : « Der Glaube ist es nun, der dies in uns veranlasst, wie die Aeltesten, die Schüler der Apostel, uns ueberliefert haben ».

2. *Haer.* II, 22, 5 : « ... Sicut euangelium et omnes seniores testantur, qui in Asia apud Ioannem discipulum Domini convenerunt, id ipsum tradidisse eis Ioannem. Permansit autem cum eis [*Ioannes*] usque ad Traiani tempora. Quidam autem eorum non solum Ioannem, sed et alios apostolos viderunt, et haec eadem ab ipsis audierunt, et testantur de huiusmodi relatione. Quibus magis oportet credi ? Utrumne his talibus, an Ptolemaeo, qui apostolos nunquam vidit, vestigium autem apostoli ne in somniis quidem assecutus est? »

apôtres, authentiquée par les évêques actuels qui remontent aux apôtres par une succession continue et vérifiable.

[III, 3, 1.] Traditionem itaque apostolorum in toto mundo manifestatam, in omni ecclesia adest respicere omnibus qui vera velint videre : et habemus annumerare eos qui ab apostolis instituti sunt episcopi, et successores eorum usque ad nos...

Les apôtres sont le « *dodecastylum firmamentum Ecclesiae* », fondement posé par le Christ en personne [1]. A nous de nous attacher à leurs successeurs légitimes, qui gardent leur doctrine, et qui ont reçu avec l'ordre presbytéral le sûr charisme de la vérité [2]. Pas de vérité hors de la doctrine des apôtres, pas de doctrine des apôtres hors du catholicisme, pas de catholicisme hors de la succession des évêques.

Il serait trop long d'énumérer les listes épiscopales

1. *Haer.* IV, 21, 3.

2. *Haer.* IV, 26, 2 : « Eis qui in Ecclesia sunt presbyteris obaudire oportet, his qui successionem habent ab apostolis,.. qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum... acceperunt; reliquos vero qui absistunt a principali successione et quocunque loco colligunt, suspectos habere, vel quasi haereticos et malae sententiae, vel quasi scindentes et elatos et sibi placentes. » — *Ibid.* 4 : « Ab omnibus igitur talibus absistere oportet, adhaerere vero his qui et apostolorum, sicut praediximus, doctrinam custodiunt, et cum presbyterii ordine sermonem sanum... » — *Ibid.* 5 : « Ubi igitur charismata Domini posita sunt, ibi discere oportet veritatem, apud quos est ea quae ab apostolis Ecclesiae successio... »

La remarquable expression « *charisma veritatis certum* » a son analogue dans la préface des *Philosophoumena* (*P. G.* t. XVI, p. 3020). Les erreurs des gnostiques seront réfutées par l'Esprit saint qui est transmis dans l'Église, que les apôtres ont reçu les premiers, qu'ils ont communiqué aux fidèles, et que nous leurs successeurs nous possédons avec leur sacerdoce et leur magistère, gardiens que nous sommes de l'Église : Ταῦτα δὲ ἕτερος οὐκ ἐλέγξει ἢ τὸ ἐν ἐκκλησίᾳ παραδοθὲν ἅγιον πνεῦμα, οὗ τυχόντες πρότεροι οἱ ἀπόστολοι μετέδοσαν τοῖς ὀρθῶς πεπιστευκόσιν, ὧν ἡμεῖς διάδοχοι τυγχάνοντες τῆς τε αὐτῆς χάριτος μετέχοντες ἀρχιερατείας τε καὶ διδασκαλίας καὶ φρουροὶ τῆς ἐκκλησίας λελογισμένοι.

de toutes les églises, écrit Irénée[1]; il suffira de rappeler la liste d'une église très grande, très ancienne, connue de tous, fondée par les deux glorieux apôtres Pierre et Paul, l'église de Rome. Les bienheureux apôtres, en effet, après avoir fondé et organisé cette église, en ont laissé le gouvernement à Linus, auquel a succédé Anaclet. Le troisième à recueillir l'épiscopat après les apôtres fut Clément, qui avait vu les apôtres et conversé avec eux, qui avait entendu le son même de leur prédication et eu leur tradition sous les yeux. A Clément succéda Évariste, puis Alexandre, puis Sixtus, puis Télesphore qui fut martyr, puis Hygin, puis Pius, puis Anicet, puis Soter : Éleuthère enfin a l'épiscopat de Rome aujourd'hui, douzième successeur des apôtres[2]. Cette succession est le canal par lequel la tradition de l'Église et le message de la vérité est venu jusqu'à nous.

Après en avoir appelé au témoignage de l'église romaine qu'il a quelque raison de bien connaître et quelque raison aussi de considérer plus qu'aucune autre, Irénée rappelle l'église de Smyrne où il a, en sa jeunesse, connu saint Polycarpe, lequel avait

1. *Haer.* III, 3, 2-3. Sans doute Irénée veut dire que ç'a été fait ailleurs, par un autre, et nous pensons à Hégésippe.

2. Sur l'origine de cette chronologie romaine, voyez la note de DUCHESNE, *Hist. anc.* t. I, p. 92. Supposé que la liste épiscopale de Rome ait été dressée à Rome par Hégésippe, au temps d'Anicet, vers 160, et qu'Irénée dépende sur ce point d'Hégésippe, cette liste épiscopale n'en a pas moins de valeur. Voyez une bonne discussion du paradoxe de Harnack sur l'établissement tardif (sous Anicet?) de l'épiscopat monarchique à Rome, dans J. TURMEL, *Histoire du dogme de la papauté* (Paris 1908), t. I, p. 49-64, concluant dans le même sens que Mgr DUCHESNE, et H. BOEHMER, « Zur altrömischen Bischofsliste », dans la *Zeitschrift für die neut. Wissenschaft*, 1906, p. 333-339. — Voyez encore MICHIELS, *Origine de l'épiscopat*, p. 306-336, et Dom J. CHAPMAN, « La chronologie des premières listes épiscopales de Rome », dans la *Revue bénédictine*, XVIII (1901), p. 399-417 ; XIX (1902), p. 13-37 et 145-170.

été instruit par les apôtres et avait conversé avec des témoins immédiats du Seigneur : Polycarpe, dit-il, faisait profession d'enseigner ce qu'il tenait des apôtres, cela est attesté par les églises qui sont en Asie, et par les évêques qui à Smyrne ont succédé à Polycarpe. La constatation faite à Rome et à Smyrne est à généraliser, et l'on conclura que l'Église s'impose parce qu'elle conserve l'authentique héritage de la foi des apôtres.

[III, 4, 1.] Tantae igitur ostensiones cum sint, non oportet adhuc quaerere apud alios veritatem, quam facile est ab Ecclesia sumere, cum apostoli, quasi in depositorium dives, plenissime in eam contulerint omnia quae sint veritatis... Et si de aliqua modica quaestione disceptatio esset, nonne oporteret in antiquissimas recurrere ecclesias, in quibus apostoli conversati sunt, et ab eis de praesenti quaestione sumere quod certum et re liquidum est?

***

L'Église est « l'Église de Dieu »[1]. Elle est un corps dont le Verbe est la tête, comme le Père est la tête du Christ : le saint Esprit est en chacun de ses fidèles[2]. Il y a donc entre le Père, le Fils, le saint Esprit et les fidèles de l'Église, une communication réelle et invisible qui fait qu'est vrai de l'Église visible tout ce qu'écrit saint Paul de l'Église invisible. Mais l'Église visible est ce par quoi nous appartenons à cet être spirituel, et nous appartenons à l'Église visible par notre adhésion à l'enseignement des apôtres continué par les évêques de la catholicité : « *Agnitio vera est apostolorum doctrina, et anti-*

1. *Haer.* I, 6, 3 et 13, 5.
2. *Haer.* V, 18, 2.

quus Ecclesiae status in universo mundo, et character corporis Christi, secundum successiones episcoporum, quibus illi [*apostoli*] *eam quae in unoquoque loco est ecclesiam tradiderunt*[1]. » L'Église catholique est quelque chose d'organique, τὸ ἀρχαῖον τῆς ἐκκλησίας σύστημα, et par là elle a le caractère du corps du Christ. Le schisme est une faute que l'Esprit jugera au jour du dernier jugement avec une rigueur impitoyable : malheur à qui sacrifie l'unité! malheur à qui déchire le corps glorieux du Christ! L'Esprit jugera tous ceux qui sont hors de la vérité, c'est-à-dire hors de l'Église[2].

L'Esprit assiste l'Église. Si la prédication de l'Église est si constante, c'est que l'Esprit de Dieu la rajeunit sans cesse comme un dépôt délicieux conservé dans un bon vase, et l'Esprit de Dieu rajeunit le vase lui-même[3]. Tel est le don fait par Dieu à son Église, l'Esprit, ainsi que Dieu avait donné le souffle à Adam sa créature, pour que ce souffle vivifiât ses membres.

In ea[4] disposita est communicatio Christi, id est Spiritus

1. *Haer.* IV, 33, 8. En grec : γνῶσις ἀληθὴς ἡ τῶν ἀποστόλων διδαχή, καὶ τὸ ἀρχαῖον τῆς ἐκκλησίας σύστημα κατὰ παντὸς τοῦ κόσμου. Origène, *Contra Cels.* III, 7 et 31, parle dans le même sens de la σύστασις des chrétiens. Il admire qu'ils se soient incroyablement organisés : παραδόξως συστάντας χριστιανούς. *Id.* VIII, 47. M. SOHM (*Kirchenrecht*, p. 202) traduit σύστημα « die Körperschaft, die organisierte Gesamtheit der Ekklesia. » Voyez sa note sur ce texte.

2. *Haer.* IV, 33, 7 : « [Spiritus Dei] iudicabit... eos qui schismata operantur, qui sunt inanes, non habentes Dei dilectionem suamque utilitatem potius considerantes quam unitatem Ecclesiae, et propter modicas et quaslibet causas magnum et gloriosum corpus Christi conscindunt et dividunt et quantum in ipsis est interficiunt... Iudicabit autem et omnes eos qui sunt extra veritatem, id est qui sunt extra Ecclesiam. »

3. *Haer.* III, 24, 1.

4. Le texte porte *in eo* (MASSUET). Je lis *in ea* en entendant *ea* de l'Église.

sanctus, arrha incorruptelae et confirmatio fidei nostrae et scala ascensionis ad Deum. *In ecclesia enim*, inquit, *posuit Deus apostolos, prophetas, doctores* [*I Cor.* XII, 28], et universam reliquam operationem Spiritus, cuius non sunt participes omnes qui non currunt ad Ecclesiam, sed semetipsos fraudant a vita per sententiam malam et operationem pessimam. Ubi enim Ecclesia ibi et Spiritus Dei, et ubi Spiritus Dei illic Ecclesia et omnis gratia : Spiritus autem veritas. Quapropter qui non participant eum, neque a mammillis matris nutriuntur in vitam, neque percipiunt de corpore Christi procedentem nitidissimum fontem [1].

L'Esprit saint est ce que le Christ nous communique par l'Église : il nous est un gage d'incorruption, la confirmation de notre foi, le degré par lequel nous montons à Dieu. Hors de l'Église, point de participation à l'Esprit. Mais là où est l'Église, là est l'Esprit de Dieu. Là où est l'Esprit de Dieu, là est l'Église, et l'Esprit est la Vérité.

Chez Irénée, rien des vues apocalyptiques d'Hermas ou de la *Secunda Clementis* [2]. L'Église est un nombre. Elle est un peuple. Elle est une église d'églises, visible autant que la statue de sel en laquelle la femme de Lot a été changée, et, en dépit de toutes les épreuves, elle reste incorruptible, vrai sel de la terre, mieux encore, statue vivante dont les membres repoussent quand ils ont été coupés [3].

[IV, 31, 3.] Et cum haec fierent, uxor remansit in Sodomis, iam non caro corruptibilis, sed statua salis semper

1. *Haer.* III, 24, 1. Cf. II, 32, 4.
2. Cf. *Demonstr.* 26 et *Haer.* IV, 8, 1 et V, 20, 2. Aucune préexistence, rien que des figures.
3. *Haer.* V, 34, 3 : « Quoniam autem repromissiones non solum prophetis et patribus, sed ecclesiis ex gentibus coadunatis annuntiabantur, quas et insulas nuncupat spiritus, et quod in medio turbulae sint constitutae, et tempestatem blasphemiarum sufferant, et salutaris

manens, et, per naturalia ea quae sunt consuetudinis hominis, ostendens quoniam et Ecclesia quae est sal terrae subrelicta est in confinio terrae patiens quae sunt humana; et, dum saepe auferuntur ab ea membra integra, perseverat statua salis, quod est firmamentum fidei, firmans et praemittens filios ad patrem ipsorum [1].

Ne passons pas distraitement devant ces quelques lignes d'un latin un peu lourd : et faisons honneur à un lyonnais, né en Asie, de la trouvaille du plus expressif symbole de la stabilité, de la vie miraculeuse et de l'indéfectibilité de l'Église.

*
* *

Un dernier élément va achever la conformité de l'ecclésiologie d'Irénée et de celle de ses prédécesseurs : la place qu'il fait à l'église romaine.

Nous l'avons vu déjà l'appeler du nom de « *maximae, et antiquissimae, et omnibus cognitae, a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae ecclesiae* [2] ». Il s'est exprimé en termes plus fermes encore, et bien connus [3] :

portus periclitantibus existant, et refugium sunt eorum qui altitudinem *ament* et bythum id est profundum erroris conantur effugere. » Au lieu de *ament*, on voudrait lire plutôt *amentiae*. — Cette comparaison des églises à des îles dotées de bons ports se rencontre chez Théophile d'Antioche, *Ad Autolyc.* II, 14.

1. Irénée fait allusion à la croyance haggadique qui voulait que la statue de la femme de Loth eût ses règles comme une vivante, et que ses membres repoussassent quand on les avait brisés.

2. *Haer.* III, 3, 2.

3. Voyez Funk, « Der Primat der röm. K. nach Ignatius und Irenäus », dans ses *Kircheng. Abhandlungen*, t. I, p. 12-23. Harnack, « Das Zeugniss des I. über das Ansehen der röm. K. », dans les *Sitzungsberichte* de l'Acad. de Berlin, 1893, p. 939-955. Dom Chapman, « Le témoignage de S. I. en faveur de la primauté romaine », *Revue bénédictine*, t. XII (1895), p. 49-64. Dom Morin, « Une erreur de copiste dans le texte d'Irénée sur l'église romaine », *Revue bénéd.* t. XXV (1908), p. 515-520.

[III, 3, 2.] Ad hanc enim Ecclesiam propter potentiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his qui sunt undique conservata est ea quae est ab apostolis traditio.

Le texte grec original de cette phrase manque, et on n'a donc là qu'une version avec ses risques d'à peu près, que n'atténue pas le fait que cette version latine est ancienne, peut-être du temps de Tertullien [1].

Ad hanc ecclesiam necesse est omnem convenire ecclesiam. La nécessité dont parle saint Irénée est celle d'une conclusion logique [2]. Toute église doit s'accorder avec l'église romaine, non pas dans le sens que toute église, pour autant qu'elle garde pure la tradition apostolique, s'accordera *ipso facto* avec l'église romaine, car, à interpréter ainsi, on énerve des expressions aussi fortes que *convenire ad*, qui suggèrent l'idée d'une démarche active à la recherche de la vérité [3].

Omnem ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles. L'expression *hoc est* annonce une périphrase explicative, et l'on s'attendrait à ce qu'Irénée prononce le mot « catholique » : mais, quelque étrange que soit pareille lacune, nous avons noté que le mot

1. H. Jordan, *Das Alter der lat. Uebers. des Hauptwerkes des Ir.* (Leipzig 1908), p. 60, l'attribue à la seconde moitié du IVe siècle.

2. Comparez *Haer.* v, 20, 1 : « Necessitatem ergo habent praedicti haeretici » et v, 30, 1 : ἔπειτα... ἐμπέσειν ἀνάγκη.

3. Harnack, *Dogmengeschichte*. t. I⁴, p. 488, après avoir noté que Polycarpe attachait le plus grand prix à être d'accord avec Anicet, et fit pour ce motif le voyage de Rome, ajoute : « Ce n'est pas Anicet qui alla trouver Polycarpe, mais Polycarpe qui alla trouver Anicet. » Tel est le sens que nous attachons à *convenire ad* (συντρέχειν). Rappelons III, 4, 1 : « Si de aliqua modica quaestione disceptatio esset, nonne *oporteret* in antiquissimas *recurrere ecclesias*, in quibus apostoli conversati sunt? »

« catholique » manque au vocabulaire d'Irénée. Les fidèles viendront à Rome de partout, *undique*, allusion aux chrétiens qui de toutes les églises du monde convergent à Rome, comme Polycarpe, comme Abercius, comme Irénée lui aussi, et tant d'autres au second siècle [1].

Omnem ecclesiam... in qua. Toute église s'accordera donc avec l'église romaine, dans laquelle... M. Harnack, Mgr Duchesne et Funk pensent que *in qua* se rapporte, non pas à l'église romaine, comme on l'a longtemps cru, mais aux églises autres que la romaine [2]. Il nous semble que la correction de Dom Morin autorise à entendre *in qua* de l'église romaine.

In qua semper ab his qui [sunt undique] conservata est ea quae est ab apostolis traditio. Dom Morin a mis en pleine lumière que *sunt undique* est une erreur de copiste : ces deux mots tiennent la place d'autres qui désigneraient les presbytres qui président à Rome (*praesident*) [3].

Propter potentiorem principalitatem. L'épithète au comparatif, *potentior*, marque une qualité élevée, sans impliquer nécessairement de comparaison avec d'autres qui posséderaient cette même qualité à un moindre degré. Le mot capital est ici *principalitas*, qui se retrouve ailleurs chez Irénée avec le sens de

1. Sur ces pèlerins du second siècle, tels saint Justin, Rhodon, Tatien, Irénée. Abercius, Polycarpe, Hégésippe, Tertullien, etc., voyez C. P. Caspari, *Quellen zur Geschichte des Taufsymbols*, t. III (Christiania 1875), p. 336-348, et Harnack, *Mission*, t. I, p. 311-312.

2. Rapprochez *Haer.* III, 3, 1 : « Traditionem apostolorum in toto mundo manifestatam, in omni ecclesia adest respicere. » Nous retrouvons ici l'expression *omnis ecclesia* synonyme de *unaquaeque ecclesia*.

3. L. Saltet, *Bulletin de litt. eccl.*, 1920, p. 180-186, propose : « ... semper his qui sunt undique... », en supprimant *ab*.

priorité : Dieu est *prior omnium,* il est l'antécédent de l'univers, et cela constitue sa *principalitas*[1]. Adam est le premier homme, l'homme de qui tous les autres hommes sont issus, et cela lui constitue une *principalitas*[2]. L'église de Rome peut être dite *prior omnium,* pour autant qu'elle est l'Église qui a été instituée en la personne de l'apôtre Pierre par le Sauveur lui-même. Le mot πρωτεία répondrait à ce sens de *principalitas*[3].

Quoi qu'il en soit, l'autorité qu'Irénée voit dans l'Église catholique en tant que telle et en tant que sûre dépositaire de la tradition qui remonte aux apôtres, il la voit dans l'église romaine plus manifestement. Il disait : « *Oportet confugere ad Ecclesiam* », et il entendait l'Église qui est « *in universo mundo* », et qui conserve « *firmam ab apostolis traditionem*[4]. Dans les mêmes termes, il dit : « *Necesse est ad hanc ecclesiam* [*romanam*] *convenire omnem ecclesiam* ».

1. *Haer.* IV, 38, 3 : « Principalitatem habet in omnibus Deus quoniam et solus infectus et prior omnium » (πρωτεύει ἐν πᾶσιν ὁ θεός). Cf. TERTULL. *Praescr.* 31 : « Revertar ad principalitatem veritatis et posteritatem mendacitatis disputandam... Manifestatur id esse dominicum et verum quod sit prius traditum ». *De anima*, 13 : « Habes animae principalitatem ».

2. Ainsi Adam est souche de l'humanité, il est la « principalis plasmatio ». *Haer.* V, 14, 1 et 2, 1. Rapprocher une expression du sacramentaire léonien, oraison des saints Jean et Paul (éd. FELTOE, p. 35) : « ... Ex quo videmus uberem pullulasse toto terrarum orbe sationem, et de principali cruce prodiisse gloriosarum segetem passionum ».

3. Le mot πρωτεία est celui auquel se rallient Funk, Chapman, et aussi F. W. Puller (*The primitive saints and the see of Rome* 3, 1914, p. 442). — Le mot *principalitas* prendra plus tard un autre sens dérivé de celui de prince. « Vestrae principalitatis imperium », est du langage que l'on tient à l'empereur Théodose en 383. *Coll. avellan.* 2, 122 (éd. GUENTHER, p. 44), d'où l'on peut induire que la traduction latine d'Irénée est plutôt du IIIe siècle que du IVe. Pus tard, au VIe siècle, on parlera de la « sedis apostolicae principalitas » et du « sedis apostolicae principatus ». *Coll. avellan.* 87 et 202 (p. 333 et 661).

4. *Haer.* V, 20, 2.

*
* *

L'Église étant pour Irénée l'institution de fait et de droit, de fait historique et de droit divin, que nous venons de décrire, l'hérésie se caractérise aussitôt. Loin que l'Église se soit organisée et pour ainsi dire armée par réaction contre le gnosticisme, on peut plus justement observer que le gnosticisme est une formation hétérogène à l'Église et en réaction contre elle.

Si, en effet, nous mettons à part les formes populaires ou extravagantes[1] que parfois il a revêtues, le gnosticisme est historiquement une tentative d'intellectuels chrétiens, quelques-uns d'une exceptionnelle vigueur, affirmant leur droit de spéculer et de systématiser, de dogmatiser, au sens propre de ce mot, à la façon des écoles païennes de philosophie. Tout de suite il apparaît que cette prétention est contraire à la notion de la foi reçue comme un dépôt qui est la notion de l'Église, et les gnostiques eux-mêmes s'appliquent à le dire fortement, l'Église n'ayant d'enseignement, affirment-ils, que pour les *simpliciores*. A quoi Irénée réplique que rien n'est plus vrai, mais qu'il vaut bien mieux être simple et ignorant, si l'on est près de Dieu par la charité, que de savoir beaucoup, et blasphémer Dieu comme font les gnostiques[2]. C'est l'antithèse de deux méthodes, l'une

1. ORIGEN. *Contra Cels.* VI, 28, à propos des Ophiens (ou Ophites), reproche à Celse d'avoir pris pour une secte chrétienne des gens qui n'avaient rien du christianisme. Cf. CLEMENT. *Stromat.* III, 2.

2. *Haer.* II, 26, 1 : « Melius est ergo et utilius idiotas et parum scientes existere, et per charitatem proximum fieri Deo, quam putare multum scire et multa expertos in suum Deum blasphemos inveniri. »

séculière, l'autre ecclésiastique, et chez les gnostiques la critique du catholicisme.

Les Valentiniens prennent en pitié la clientèle de l'Église : ils traitent les catholiques de gens du commun et d' « ecclésiastiques » : ils s'ingénient cependant à séduire ces *simpliciores* en affectant de parler le langage ecclésiastique, « *nostrum tractatum* », dit Irénée, car il y a un tel langage. Que si on leur présente des difficultés, que si on les contredit, ils reprennent toute leur hauteur, ils déclarent que les catholiques ne comprennent pas la vérité, qu'ils n'ont rien reçu des semences supérieures de la « Mère », et qu'ils ne sont que des psychiques [1]. Les gnostiques sont des parfaits et des semences d'élection : les catholiques, des illettrés et des ignorants. Aux psychiques [2], la foi nue, aux parfaits la gnose parfaite [3].

Par contre, du point de vue catholique, le gnostique

1. *Haer.* III, 15, 2 : « Hi enim [qui a Valentino sunt] ad multitudinem, — propter eos qui sunt ab Ecclesia, quos communes ecclesiasticos ipsi dicunt, — inferunt sermones per quos capiunt simpliciores et alliciunt eos, simulantes nostrum tractatum... Et si aliquis quidem ex his qui audiunt eos quaerat solutiones vel contradicat eis, hunc quasi non capientem veritatem, et non habentem de superioribus a matre sua semen affirmantes, in totum nihil dicunt ei, mediarum partium dicentes esse illum, hoc est psychicorum. » Notez le mot *communes* (κοινοί) pris comme synonyme de καθολικοί.

2. Le qualificatif de « psychiques » est pris à saint Paul, *I Cor.* II, 14. Dans *Iud.* 19, psychique désigne l'homme non spirituel : ψυχικοὶ πνεῦμα μὴ ἔχοντες.

3. *Haer.* I, 6, 4 : « Nos quidem, qui per timorem Dei timemus etiam usque in mentibus nostris et sermonibus peccare, arguunt quasi idiotas et nihil scientes, semeti psos extollunt, perfectos vocantes et semina electionis ». *Ibid.* 2 : « Erudiuntur psychica (id est animalia) psychici (id est animales) homines, qui per operationem et fidem nudam firmantur, et non perfectam agnitionem [= γνῶσιν] habent. Esse autem hos nos, qui sumus ab Ecclesia, dicunt ». A l'appui du dire d'Irénée, voyez cette même distinction des psychiques et des pneumatiques chez Héracléon, cité par ORIGEN. *Comment. in Ioa.* XIII, 16 et 50. Celse la connaissait aussi, *Contra Cels.* V, 61.

fait figure de sophiste grec, toujours en quête de nouveautés [1]. Chez les gnostiques, aucune règle de la vérité, et, chacun se faisant à soi-même sa doctrine, on ne diffère plus des écoles païennes de philosophie : « *Et contraria sibimet dogmata statuentes, sicut et gentilium philosophorum quaestiones* » [2]. La méthode une fois posée, l'homme ira cherchant, cherchant toujours, sans trouver jamais, puisque la vraie « *inventionis disciplina* » a été rejetée par lui [3]. L'inconstance de la doctrine est le lot des gnostiques : sophistes à jamais condamnés à toutes les variations, roulés par les flots de leurs erreurs, sans pierre où fonder leur édifice, rien que du sable mouvant [4]. Irénée esquisse déjà l'histoire des variations.

Leur oppose-t-on l'autorité de l'Écriture? Ils font aussitôt le procès de l'Écriture, sous prétexte que le texte en est contestable, ou que le livre qu'on leur cite n'est pas du canon vrai, ou qu'il y a contradiction entre l'Écriture et l'Écriture, ou que, enfin, la vérité ne peut être trouvée par quiconque ignore la tradition. Nous avons là le retentissement des controverses soulevées par les grands gnostiques autour du texte et du canon, dans le domaine de l'exégèse surtout où ils ont été si abondants. Nous avons surtout là l'indice que tels des gnostiques en sont venus à reconnaître le principe que la lettre ne se suffit pas, et que la tra-

1. *Haer.* I, 11, 5. Cf. I, 18, 1 ; II, 17, 10 ; IV, 2, 2 ; V, 20, 2.
2. *Haer.* II, 27, 1.
3. *Haer.* I, 27, 2. Cf. I, 21, 5 ; 31, 3.
4. *Haer.* III, 24, 2 : « Alienati a veritate, digne in omni volutantur errore, fluctuati ab eo, aliter atque aliter per tempora de eisdem sentientes, et nunquam sententiam stabilitam habentes, sophistae verborum magis volentes esse quam discipuli veritatis. Non enim sunt fundati super unam petram, sed super arenam habentem in seipsa lapides multos ». Cf. II, 17, 10. Les mots « fundati super *unam* petram » peuvent être une réminiscence de *Mat.* XVI, 18.

dition orale la complète et doit la compléter[1]. Mais, tandis que le catholicisme, quand il parle de tradition, sait bien qu'il n'y a qu'une tradition, celle dont les presbytres maintiennent impersonnellement le dépôt, chaque hérétique met ses propres fictions sous le couvert de la tradition qu'il invoque, et la vérité n'est plus reconnaissable, s'il faut la reconnaître aujourd'hui chez Cérinthe, demain chez Valentin, ensuite chez Basilide ou chez Marcion, lesquels s'opposent les uns aux autres[2]. Or qu'est-ce qu'une vérité qui varie?

Les gnostiques répondent que ces variations sont un acheminement vers la vérité définitive, laquelle n'a été ni le partage des apôtres, ni l'objet de l'enseignement du Seigneur. Qu'on n'en appelle donc pas à la tradition qui se rattache aux apôtres et qui se conserve authentiquement dans les églises par la succession des évêques ou presbytres : un gnostique, en effet, est plus éclairé que les presbytres et que les apôtres mêmes, s'il a découvert la vérité pure et pénétré le mystère caché jusque-là[3].

Cette infatuation de l'individualisme, cette confiance dans une gnose humaine, cette prétention d'en savoir plus que les apôtres, est, au point de vue

1. *Haer.* III, 2, 1 : « Cum enim ex Scripturis arguuntur, in accusationem convertuntur ipsarum Scripturarum, quasi non recte habeant, neque sint ex auctoritate, et quia varie sint dictae, et quia non possit ex his inveniri veritas ab his qui nesciant traditionem. Non enim per litteras traditam illam, sed per vivam vocem ». Cf. I, 8, 1.

2. *Haer.* III, 2, 1. Cf. III, 16, 9 et 17, 4. Nous avons signalé cet argument chez saint Justin (plus haut, p. 228), et noté après M. Puech que cet argument vient des écoles grecques de philosophie.

3. *Haer.* III, 2, 2 : « Cum autem ad eam iterum traditionem quae est ab apostolis, quae per successionem presbyterorum in ecclesiis custoditur, provocamus eos, adversantur traditioni, dicentes se non solum presbyteris, sed etiam apostolis existentes sapientiores, sinceram invenisse veritatem..., et indubitate et intaminate et sincere absconditum scire mysterium... Evenit itaque neque scripturis iam, neque traditioni consentire eos ».

ecclésiastique, une outrecuidance ridicule[1]. Irénée est d'autant plus fondé à la dénoncer, qu'il oppose aux variations des gnostiques la perpétuité et l'unité de la foi de l'Église comme un signe de la vérité[2]. Mais, de plus, par sa méthode sophistique, par sa critique effrénée de la prédication des prophètes, de l'enseignement du Seigneur, de la tradition des apôtres, par son perpétuel remaniement des Écritures, par sa méconnaissance du dépôt conservé par les presbytres, le gnosticisme se reconnaît comme une émancipation, comme une sécularisation[3]. La gnose inspire à ses adeptes de recourir aux lumières d'Homère, et, à la manière païenne, de couronner les images de Jésus, de Pythagore, de Platon, d'Aristote[4]. M. Harnack a raison de dire que le gnosticisme est dans l'ensemble « la société grecque sous un nom chrétien[5] ». C'est plus précisément encore un christianisme qui se livre

1. Voyez *Haer.* III, 15, 2, où Irénée trouve des traits si mordants qu'il fait penser déjà à l'ironie de Tertullien.

2. *Haer.* III, 12, 7 : « Imperfectus igitur secundum hos [= *haereticos*] Petrus, imperfecti autem et reliqui apostoli, et oportebit eos reviviscentes horum fieri discipulos ut et ipsi perfecti fiant. Sed hoc quidem ridiculum est. Arguuntur vero isti [= *haeretici*], non quidem apostolorum, sed suae malae sententiae esse discipuli. Propter hoc autem et variae sententiae sunt uniuscuiusque eorum recipientis errorem quemadmodum capiebat. Ecclesia vero per universum mundum ab apostolis firmum habens initium, in una et eadem de Deo et de filio eius perseverat sententia ». Cf. III, 12, 12 et I, 13, 6.

3. *Haer.* IV, 1, 1 : « Manifeste falsa ostenduntur ea quae dicunt circumventores et perversissimi sophistae..., et perversi grammatici..., doctrinam quidem Christi praetermittentes, et a semetipsis autem falsa divinantes, adversus universam Dei dispositionem argumentantur ». Cf. II, 14.

4. *Haer.* I, 9, 4. Cf. IV, 33, 3 : « Accusabit autem eos Homerus proprius ipsorum propheta, a quo eruditi talia invenerunt ». Voyez le curieux passage, I, 25, 6, où Irénée reproche aux gnostiques, ceux de Carpocrate, d'avoir des portraits de Jésus, qu'ils disent avoir été faits par Pilate (dicentes formam Christi factam a Pilato, illo in tempore quo fuit Jesus cum hominibus) : ils couronnent ces portraits : « Et has coronant, et proponunt eas cum imaginibus mundi philosophorum, videlicet cum imagine Pythagorae et Platonis et Aristotelis et reliquorum, et reliquam observationem circa eas similiter ut gentes faciunt ».

5. *Dogmengeschichte,* t. I[4], p. 250.

à tous les syncrétismes contre lesquels le catholicisme se défend.

Du même coup, et parce que l'Église est depuis l'origine une cohésion d'âmes et d'églises dans une même foi d'autorité, le gnosticisme, en prétendant reviser la foi, se trouve étranger aussitôt à l'unité établie. Le lien une fois rompu, l'hérésie est incapable de créer à son tour une unité durable. Elle ne fonde que des écoles. « L'impuissance à organiser et à discipliner des communautés, qui est caractéristique de tous les systèmes philosophiques de religion, a été incontestablement une entrave à la propagande gnostique : la formation d'écoles ou de mystères ne suffisait pas pour lutter avec l'organisation épiscopale des communautés catholiques [1]. » Le gnosticisme, partout où il se produit, fait sécession : il se détache spontanément. Ne disons pas que l'église s'organise pour se défendre contre le gnosticisme : disons plutôt que l'église est constituée de telle sorte que le gnosticisme ne peut pas librement et ouvertement s'y produire et s'y maintenir.

Aussi bien, abstraction faite des Marcionites qui eux seuls des hérétiques de cette époque ont eu longtemps des églises à eux, les gnostiques n'ont pensé qu'à avoir des disciples. Irénée, reprenant un argument qui a servi à Hégésippe et à saint Justin, dresse la généalogie, la διαδοχή, des hérétiques. L'argument était sans doute la contrepartie de celui que les catholiques construisaient sur la διαδοχή ou succession apostolique des évêques, et l'on trouvait quelque ironie à rattacher ainsi les hérétiques à Simon le magi-

1. *Dogmengeschichte*, t. I⁴, p. 278. M. SOHM veut au contraire que les hérétiques soient la chrétienté non encore catholicisée, et qu'ils représentent le « vieux style » en face du catholicisme en formation. *Kirchenrecht*, p. 188-190. Toujours le même postulat !

cien[1]. Cependant ces catalogues d'hérétiques, dans les éléments qui ne sont pas légendaires, attestent le soin que parmi les gnostiques on prenait à se réclamer d'un maître, par un sentiment qui n'a plus rien d'ecclésiastique, mais qui est venu des écoles de sophistes[2].

Quant à l'Église, il ne suffit pas aux gnostiques de se séparer d'elle, ils en dénaturent l'idée. L'Église est un éon. Le premier principe discernible dans le plérome est le couple de l'Abîme et du Silence, qui engendre le couple de l'Intelligence et de la Vérité, lequel engendre celui du Verbe et de la Vie, et ce troisième couple enfin engendre celui de l'Homme et de l'Église : de cette ogdoade procèdent les autres éons et finalement Jésus, qui seul se manifestera hors du plérome invisible[3]. Adam est bien, pour certains gnostiques, une image de l'éon Homme, et pareillement l'Église visible est une image de l'éon Église[4]. Mais, pour d'autres, l'union du Père et du Fils et du Christ (fils du Père et du Fils) est la vraie et sainte Église[5]. Pour d'autres enfin l'éon Église est l'arché-

1. *Haer.* I, 27, 4.

2. CLEMENT. *Stromat.* I, 14.

3. *Haer.* I, 1, 1-2. Cf. 11, 1, et aussi *Philosophoumena*, VI, 30, 43, 46, 51, 53; X, 13.

4. *Haer.* I, 5, 6 : ἐκκλησίαν εἶναι λέγουσιν ἀντίτυπον τῆς ἄνω ἐκκλησίας. ORIGEN. *Comment. in. Ioa.* X, 21 (*P. G.* t. XIV, p. 376), mentionne l'opinion d'Héracléon sur la résurrection qui doit s'opérer en trois jours : résurrection de la matière le premier jour, résurrection psychique le second, résurrection pneumatique le troisième. Le troisième jour est celui de la résurrection de l'Église. Cette résurrection est en travail. Cf. *id.* XIII, 11 et 50. Saint Hippolyte parle d'une triple église imaginée par certains gnostiques (Naasséniens), l'angélique, la psychique, la matérielle. *Philosophoum.* V, 6. Cf. *Excerpt. Theodot.* 21, 42, 56-59.

5. *Haer.* I, 30, 2 : « Esse autem hanc et veram et sanctam Ecclesiam ». Cf. *ib.* 15, 3. Sur l'éon Église, rapprocher TERTULL. *Adv. Valentinianos*, 25, 28 et 39; *Praescr.* 33; ORIGEN. *Contra Cels.* VI, 34 et 35. *Excerpt. Theodot.* 13, 17, 26, 33, 40, 41.

type de la Vierge, mère de Jésus, par l'opération de la *Virtus altissimi* qui est l'éon Homme conjoint à l'éon Église dans le plérome.

*
* *

La chrétienté, dirons-nous en revenant sur terre, apparaît aux yeux d'Irénée comme une Église d'églises dispersées à travers le vaste monde, mais unies par une même foi.

Cette foi a pour fondement l'Ancien Testament, le Seigneur, les apôtres; l'authenticité de la foi actuelle est garantie par le fait que les presbytres l'ont reçue des apôtres, et les évêques actuels des presbytres auxquels ils ont succédé par une succession partout vérifiable. Les évêques possèdent l'héritage de la vérité révélée.

L'Église des églises est le corps du Christ. Là où est l'Église visible et hiérarchique, là est l'Esprit de Dieu. L'Église assistée par l'Esprit est indéfectible.

L'église de Rome, glorieuse entre toutes, est celle sur laquelle toutes les autres doivent se régler, en raison de sa *potentior principalitas*.

L'hérésie est illégitime, en raison de son origine, de sa méthode sophistique, de ses variations, de son impuissance.

En ces idées maîtresses peut se synthétiser le catholicisme d'Irénée, mais, nous l'avons montré, ce catholicisme ne date pas d'Irénée et il n'est pas le produit de la réaction de la chrétienté contre le gnosticisme.

III

Il nous reste à grouper autour d'Irénée quelques faits qui achèveront de montrer que le catholicisme est dans la vie de la chrétienté, et non point seulement dans les livres de quelques controversistes. Le premier de ces faits est le montanisme.

Observons d'abord que le montanisme est un mouvement localisé en Phrygie. Il est un mouvement illuministe : le Paraclet parle dans les nouveaux prophètes, Montan, Prisca, Maximilla, et il annonce la fin du monde. La Jérusalem céleste va apparaître sur les nuées et descendre en Phrygie, dans une plaine proche de Pépuze. Des foules chrétiennes, en Phrygie et en Asie, accourent vers Pépuze pour entendre le Paraclet. La Phrygie restera longtemps émue de ces prophéties, car au temps de saint Épiphane il existait encore des « Cataphryges » et un culte local, bizarre, qui attirait chaque année de grands pèlerinages à Pépuze.

Observons secondement que le montanisme, en tant qu'il est une sorte de réveil de prophètes, n'est pas un phénomène inopiné. La croyance à la persistance de charismes prophétiques dans l'Église était une croyance qui n'avait rien d'illégitime : on se défiait des faux prophètes, on croyait aux prophètes et qu'ils étaient

capables de parler sous l'inspiration véritable de l'Esprit de Dieu [1]. Les « voies extraordinaires » ont toujours été une part de l'action de Dieu dans son Église.

Hermas était, à sa manière, un prophète : il raconte les visions allégoriques qu'il voit, les discours qu'il entend du Seigneur ou des anges. Parmi ses visions, il voit des hommes assis sur un banc, et un homme assis seul sur une chaise : les premiers sont des fidèles, l'autre est un pseudo-prophète, qui n'a aucune part à la vertu de l'Esprit divin, un magicien plein de l'esprit du diable. Or ce pseudo-prophète n'est pas, comme on serait tenté de le croire, un gnostique enseignant ; c'est un chrétien gyrovague, un quêteur, un faiseur de dupes, un demi-fou [2]. Cependant il en impose aux bons fidèles que déjà la *Didachè* mettait en garde contre ces mendiants équivoques. « Comment faire, Seigneur, demande Hermas, pour reconnaître un vrai prophète d'un faux prophète ? » Le Seigneur lui répond : « A sa conduite tu reconnaîtras l'homme qui a l'Esprit divin. » Le vrai prophète ne répond pas quand on l'interroge ; il parle lorsque Dieu veut qu'il parle. Quand l'homme qui a l'Esprit divin vient dans l'assemblée des justes qui ont la foi de l'Esprit divin, et que tous ensemble ils prient le Seigneur, alors l'ange de l'Esprit prophétique qui est près de lui remplit cet homme, qui parle à la multitude selon que le Seigneur veut [3]. —

1. Voyez dans H. WEINEL, *Die Wirkungen des Geistes und der Geister* (Freiburg 1899), p. 71 et suiv., un essai de classification des opérations attribuées à l'Esprit, à l'époque postapostolique et au second siècle. Ce travail a au moins le mérite de montrer la continuité de l'action de l'Esprit et des « voies extraordinaires » dans la chrétienté antérieurement au montanisme. Ce sujet mériterait d'être repris.

2. *Mandat.* XI, 1-4. Rapprochez Celse dans *Contra Celsum*, VII, 9.

3. *Mandat.* XI, 7-9. Ces derniers mots du *Pasteur* se sont retrouvés dans un des *Oxyrhynchus Papyri* (part I, Londres 1898) de GRENFELL

Hermas est antérieur à l'apparition du montanisme en Phrygie et ce n'est donc pas aux prophètes montanistes qu'il fait allusion.

Saint Justin parle de charismes prophétiques comme d'un don de Dieu qui se perpétue dans l'Église, alors que les Juifs depuis beau temps n'ont plus de prophètes [1].

Saint Irénée se réclame d'un presbytre très vénérable entre tous (qu'il ne nomme pas), pour dénoncer comme faux prophètes ceux qui sont hardis et sans retenue. Irénée, on le voit, ne juge pas de la prophétie autrement qu'Hermas, et son critère est, comme celui d'Hermas, avant tout moral [2]. « Beaucoup de frères dans l'Église ont des charismes prophétiques, parlent diverses langues par l'Esprit, révèlent au grand jour pour le bien ce que les hommes ont de caché, et racontent les mystères de Dieu [3]. » Ceux-là, poursuit-il, l'apôtre les appelle des « spirituels », car « ils sont spirituels par la participation de l'Esprit, de l'Esprit seul, et non par la fraude de la chair [4]. » Irénée s'exprime

et HUNT, accompagnés de la remarque suivante : Τὸ γὰρ προφητικὸν πνεῦμα τὸ σωματεῖόν ἐστιν τῆς προφητικῆς τάξεως, ὅ ἐστιν τὸ σῶμα τῆς σαρκὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὸ μιγὲν τῇ ἀνθρωπότητι διὰ Μαρίας. La προφητικὴ τάξις ou *ordo propheticus* est le corps de la chair de Jésus-Christ : l'Esprit prophétique est le σωματεῖον ou l'essence de la προφητικὴ τάξις. M. Harnack voit dans ce papyrus un vestige d'un livre sur la prophétie (de Meliton ?), et dans cette προφητικὴ τάξις une sorte d'*ordo propheticus* distinct de ce que saint Cyprien appelle l'*ordo sacerdotalis*. Voyez *Sitzungsberichte* de l'Acad. de Berlin, 1898, p. 516-520, et de LABRIOLLE, « La polémique antimontaniste », dans *Revue d'hist. et de litt. relig.* 1906, p. 104-105. Il suivrait de là que les pneumatiques ou spirituels seraient le vrai corps du Christ. Nous retrouverons chez Origène quelque chose de cette doctrine, qui atteste l'hésitation où l'on était sur les rapports de l'Église et de l'Esprit.

1. *Dialog.* LXXXII, 1.
2. *Haer.* I, 13, 3-4.
3. *Haer.* V, 6, 1.
4. *Ibid.* Cf. PSEUDO-CLEMENT. *De virginit.* I, 11. GAIUS cité par EUSEB. *H. E.* III, 28, 2 et 31, 4.

comme si ces prophètes étaient de son temps [1].

L'épiscopat ne prenait donc pas ombrage de la persistance des charismes prophétiques. Comme au temps de saint Paul, on jugeait le prophète d'abord à sa sainteté, et tout autant à sa soumission à la hiérarchie. Qu'on se rappelle le respect d'Hermas pour les presbytres de Rome. Le montanisme ne proclamait aucune nouveauté, quand il disait : « Il faut recevoir les charismes et qu'il y ait des charismes dans l'Église [2]. » La nouveauté du montanisme fut de vouloir imposer ses révélations particulières comme un supplément au dépôt de la foi, et de vouloir les accréditer par des extases suspectes et des convulsions.

L'auteur qu'on désigne sous le nom d'*Anonyme antimontaniste* d'Eusèbe (il écrivit vers 192-193) décrit les transports de Montan en ces termes : « Agité par les esprits, il devint soudain comme possédé et pris de fausse extase, il se mit dans ses transports à prononcer des sons inarticulés et des mots étrangers, et à prophétiser d'une manière contraire à la coutume traditionnelle établie dans l'Église, dès l'origine... Le diable suscita aussi deux femmes qu'il remplit de l'esprit de mensonge, en sorte qu'elles se mirent à débiter des propos à

1. Voyez en effet ce qui est dit du confesseur Attale et de ses révélations, par Irénée dans la lettre des martyrs lyonnais. EUSEB. *H. E.* V, 3, 3. Saint Ignace a de même des révélations surnaturelles. *Eph.* XX, 2. L'alexandrin Apelles, disciple à Rome de Marcion, édite un livre de φανερώσεις ou visions d'une prophétesse romaine nommé Philumene. *Philosophoumena*, X, 20. Au temps du pape Calliste, à Rome, le syrien Alcibiade répand le soi-disant livre d'Elchasaï, qui est quelque chose comme une contrefaçon du *Pasteur* d'Hermas, et qui se donne pour une révélation datée de la troisième année de Trajan (*a.* 100). *Philosophoumena*, IX, 13.

2. EPIPH. *Haer.* XLVIII, 2. Epiphane dans ce chapitre (XLVIII, 1-13) a pour source un document romain, contemporain du pape Calliste et que l'on conjecture (VOIGT, ROLFFS) être de saint Hippolyte.

contre-sens et à contre-temps et de façon extravagante, comme le précédent [1]. » Les énergumènes phrygiens étaient faits moins pour accréditer leur prophétie que pour discréditer tout charisme prophétique, par ces transports, dans lesquels le prophète perdait conscience de soi et parlait comme s'il eût été l'Esprit même [2]. On ne reconnaissait plus la manière de l'Esprit « traditionnelle dans l'Église dès l'origine ».

Le montanisme fut donc dès le début trop suspect au bon sens de la plupart des fidèles, pour être capable de créer une crise générale ayant pour raison l'antagonisme de la prophétie et de la hiérarchie [3].

Nous ne voyons pas qu'il se soit tenu de synodes d'évêques en Asie pour se prononcer sur le montanisme. On sait seulement que Sérapion qui fut évêque d'Antioche entre 190 et 211 environ, dans une lettre qu'Eusèbe a eue entre les mains, déclarait « la nouvelle prophétie rejetée par les frères qui sont dans le monde entier [4] ». Sérapion cite à l'appui de son dire un écrit contre les Montanistes, composé par Apollinaire, évêque de Hiérapolis de Phrygie, et quelques lettres de divers évêques, dont deux sont de Thrace.

L'unanimité de la chrétienté contre le montanisme

1. Euseb. *H. E.* v, 16, 7-9. — Renan, *Marc-Aurèle,* p. 212 : Il « s'y mêla un élément orgiastique et corybantique, propre au pays, et tout à fait en dehors des habitudes réglées de la prophétie ecclésiastique, déjà assujettie à une tradition ». On peut sourire à voir quelques pages plus haut Renan écrire : « La médiocrité fonda l'autorité. Le catholicisme commence... Ce fut ici la première victoire de l'épiscopat, et la plus importante peut-être, car elle fut remportée sur une sincère piété » (*ibid.* p. 135).

2. Voyez les oracles cités par Epiphan. xlviii, 4.

3. Euseb. *H. E.* v, 16, 17, cite un oracle de Maximilla qui atteste peut-être la réaction spontanée que son prophétisme provoquait : « Je suis chassée comme un loup d'auprès des troupeaux : je ne suis pas un loup : Je suis parole, esprit, puissance ».

4. Euseb. *H. E.* v, 19, 2 : παρὰ πάσῃ τῇ ἐν κόσμῳ ἀδελφότητι.

se fit sans éclat, par une réaction qui se produisait d'elle-même, sans que la charité perdît rien. Témoin la lettre des Lyonnais « aux frères qui partagent leur foi en Asie et en Phrygie », en 177. C'était au temps, dit Eusèbe, où « ceux qui étaient autour de Montan, d'Alcibiade, de Théodote, en Phrygie, exportaient et répandaient alors pour la première fois leurs sentiments au sujet de la prophétie [1]..., et il y avait désaccord à cause d'eux..., et voilà pourquoi les frères qui étaient en Gaule expriment sur cela leur jugement personnel, circonspect et très orthodoxe », sous forme de plusieurs lettres adressées par les martyrs qui étaient en prison encore « aux frères d'Asie et de Phrygie, et aussi à Eleuthère alors évêque des Romains, afin de procurer la paix des églises [2] ».

Pour qu'Eusèbe, qui a lu ces lettres, qualifie le jugement qu'elles portent sur le montanisme de « jugement circonspect et très orthodoxe », il faut que ce jugement coïncide avec celui qui prévalut à Rome et dans toute la chrétienté. La décision à prendre était complexe : il fallait sauvegarder le principe de l'action surnaturelle de l'Esprit, et en même temps le définir.

On se tournait vers Rome. N'est-ce pas à Rome, en effet, comme le remarque M. Harnack, qu'Irénée adresse l'expression des sentiments qu'il professe sur la « nouvelle prophétie » ? N'est-ce pas à Rome que d'Asie viendra Praxéas pour requérir au contraire contre elle [3] ?

1. Apollonius, auteur antimontaniste cité par Eusèbe (*H. E.* v, 18, 5), raconte qu'un martyr montaniste, Thémison, « osa à l'imitation de l'apôtre composer une épître catholique », où il « blasphémait le Seigneur, les apôtres et la sainte Église » (καθολικήν τινα συνταξάμενος ἐπιστολήν).

2. Euseb. *H. E.* v, 3, 4.

3. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. I[4], p. 489. Bonwetsch, art. « Montanismus » de la *Realencycl.* de Hauck, p. 425.

Notez, avec M. Harnack encore, qu'il ne s'agissait pas là de Montanistes romains, mais que les Montanistes de Phrygie et d'Asie étaient visiblement en instance pour se faire reconnaître, eux et le principe de la « nouvelle prophétie » : le jugement de Rome leur importait donc !

*
* *

Nous verrons avec Tertullien Rome se prononcer sur la question de la prophétie : nous ne quitterons pas encore Irénée, en parlant d'un second fait qui éclaire bien son ecclésiologie, le fait de la controverse pascale.

La controverse entre églises portait sur la date où l'on devait célébrer la fête de Pâques. Les églises de la province d'Asie, l'Asie proconsulaire, la célébraient, avec les Juifs, le 14 du premier mois juif ou 14 nisan, à quelque jour de la semaine que cette date tombât : à Rome, au contraire, et un peu partout, on la célébrait toujours le dimanche qui suivait le 14 nisan. Pour les Asiates, la fête de Pâques était l'anniversaire de la mort du Christ; pour les autres, l'anniversaire de sa résurrection.

Le désaccord était très apparent, a-t-on dit avec raison, et la solidarité entre églises était trop dans les faits quotidiens, pour que l'on ne se préoccupât point de résoudre ce désaccord. Nous avons vu l'évêque de Smyrne, Polycarpe, venir à Rome pour s'en entendre avec le pape Anicet, sans que ni Anicet ne cédât aux Asiates, ni Polycarpe ne se ralliât à l'usage romain. La concorde essentielle n'en souffrit pas cependant. En 167, la question pascale s'étant posée à Lao-

dicée, on ignore dans quelles conditions, Apollinaire évêque de Hiérapolis et Méliton évêque de Sardes intervinrent pour défendre l'usage asiate ou quartodéciman, d'où l'on peut inférer que l'église de Laodicée avait été sollicitée de l'abandonner[1]. Vers 191, se place l'intervention directe du pape Victor en Asie.

Car, soit qu'il intervînt de son propre mouvement, soit que quelque église l'eût saisi, Victor a écrit à l'évêque d'Éphèse et lui a demandé de réunir les évêques d'Asie pour trancher la question de la pâque et se rallier à l'usage universel. Polycrate répond à l'évêque de Rome par un refus motivé de motifs où l'on reconnaît aisément la contrepartie de ceux que l'évêque de Rome a dû invoquer. Rome sans doute s'est réclamée de la tradition apostolique, et de ses apôtres Pierre et Paul dont les tombes sont à Rome même, et des presbytres comme Clément : à quoi Éphèse répond[2] :

C'est nous qui sommes fidèles à la tradition, sans y rien ajouter, sans en rien retrancher.

C'est en Asie que reposent ces grandes bases[3]*... Philippe, celui qui fit partie des douze apôtres, qui est enterré à Hiérapolis, ainsi que ses deux filles, qui vieillirent dans la virginité, sans parler de son autre fille, qui observa dans sa vie la règle du saint Esprit, et qui repose à Éphèse; — puis Jean, celui dont la tête s'inclina sur la poitrine du Sauveur, lequel fut pontife portant le* πέταλον[4], *et mar-*

1. Laodicée de Phrygie, comme Sardes et Hiérapolis, appartiennent à la province d'Asie.

2. Euseb. *H. E.* v, 24, 1-8.

3. En grec : μέγαλα στοιχεῖα. Nous avons rencontré ce mot déjà (plus haut, p. 119), qui signifie « éléments ». Renan traduit par « bases ». On le traduirait mieux ici par « lumières » ou « étoiles ».

4. Le πέταλον (Septante) est la lame d'or qu'Aaron porte sur le front : *Exod.* xxviii, 32; xxix, 6; *Lev.* viii, 9. Rufin, traduisant Eusèbe, écrit : « ... fuit summus sacerdos et pontificale πέταλον gessit ».

tyr, et docteur (διδάσκαλος); *celui-là aussi est enterré à Éphèse; puis Polycarpe, celui qui fut à Smyrne évêque et martyr; puis Thraséas, à la fois évêque et martyr d'Euménie, qui est enterré à Smyrne. Pourquoi parler de Sagaris, évêque et martyr, qui est enterré à Laodicée, et du bienheureux Papirius, et de Méliton, le saint eunuque, qui vécut en tout dans le saint Esprit* [1], *lequel repose à Sardes?... Tous célébraient la pâque le quatorzième jour, selon l'Évangile, sans rien innover, suivant la règle de la foi* [2].

Et moi aussi, j'ai fait de même, moi Polycrate, le plus petit de vous tous, conformément à la tradition de mes parents, dont quelques-uns ont été mes maîtres, car il y a eu sept évêques dans ma famille, je suis le huitième...

Moi donc, mes frères [3], *qui compte soixante-cinq ans dans le Seigneur, qui ai conversé avec les frères du monde entier* [4], *qui ai lu d'un bout à l'autre la sainte Écriture, je ne perdrai pas la tête, quoi que l'on fasse pour m'effrayer. De plus grands que moi ont dit: Mieux vaut obéir à Dieu qu'aux hommes* [5].

Je pourrais citer les évêques ici présents, que, sur votre demande, j'ai convoqués; si j'écrivais leurs noms, la liste serait longue. Tous étant venus me voir, pauvre chétif que je suis, ont donné leur adhésion à ma lettre, sachant bien que ce n'est pas pour rien que je porte des cheveux blancs, et assurés que tout ce que je fais, je le fais dans le Seigneur Jésus.

L'évêque d'Éphèse et les évêques d'Asie se sont donc à Éphèse soumis à la demande de l'évêque de

1. En grec : τὸν ἐν ἁγίῳ πνεύματι πάντα πολιτευσάμενον. On observera que Méliton, qui n'est pas un martyr comme Polycarpe, Thraséas et Sagaris, est un continent et un « spirituel ».

2. En grec : κατὰ τὸ εὐαγγέλιον, μηδὲν παρεκβαίνοντες, ἀλλὰ κατὰ τὸν κανόνα τῆς πίστεως ἀκολουθοῦντες.

3. Nous n'avons pas l'adresse de l'épître. Eusèbe dit seulement qu'elle est adressée « à Victor et l'église des Romains ».

4. En grec : συμβεβληκὼς τοῖς ἀπὸ τῆς οἰκουμένης ἀδελφοῖς. Rapprochez l'épitaphe d'Abercius, et le « eos qui sunt undique fideles » d'Irénée.

5. *Act.* v, 29.

Rome. Rien dans les termes de l'évêque d'Éphèse ne suggère que pareilles réunions soient chose accoutumée, au contraire : Polycrate s'excuse d'avoir convoqué les évêques d'Asie auprès de sa chétive personne, l'église de Rome a voulu qu'il les convoque. Si les églises d'Asie avaient eu de longue date l'usage de se réunir en synode, et de former une confédération sur le modèle du κοινὸν Ἀσίας [1], Polycrate ne s'exprimerait pas avec cette timidité. Puis, qu'a-t-on besoin de telles conférences? On conserve la tradition, sans y rien ajouter, sans en rien retrancher; on croit et on vit conformément à l'Évangile, sans rien innover, en suivant scrupuleusement ce que les presbytres, disciples immédiats des apôtres, enseignaient et pratiquaient, — on vit « selon le canon de la foi », — car le christianisme n'est pas une religion incertaine et variable, il est un canon, et un canon partout le même : Polycrate le sait bien, car il a conversé avec les frères du monde entier, le christianisme étant répandu sur toute la terre habitée.

L'argument de Polycrate est l'argument d'Irénée. Il est tout autant celui que Polycarpe faisait valoir devant le pape Anicet. C'est l'argument de tradition apostolique authentiquant la foi actuelle. Le malheur est que, dans le cas présent, il y a conflit entre deux usages authentiqués tous deux par une tradition apostolique. Qui l'emportera?

On ne m'effraie pas par des menaces, dit l'évêque d'Éphèse. Il a donc été sommé d'abandonner l'usage asiate. Et comme il semble bien que Rome seule soit

1. V. Chapot, *La province d'Asie*, p. 529-532, a bien établi qu'il n'y a pas d'analogie réelle entre la solidarité des églises, fût-ce d'une même province, et les κοινά ou ligues de cités d'Asie ou de Syrie.

intervenue, puisque c'est à Rome seule qu'Éphèse répond et résiste, on voit l'autorité que Rome exerce en ce conflit. Renan n'a pas mal dit, à ce propos : « La papauté était née et bien née ».

Vers le même temps, le pape Victor s'adressa à toutes les églises. Rome avait-elle procédé à cette démarche avant d'intervenir à Éphèse, ou après la réponse d'Éphèse? On ne le voit pas clairement au récit d'Eusèbe. Dans le « dossier », Eusèbe a trouvé les lettres par lesquelles les évêques, après s'être réunis en synodes, expriment la foi ecclésiastique rattachant la fête de Pâques au dimanche[1]. Si le synode des évêques d'Asie s'est tenu à Éphèse sur la demande du pape Victor, on peut supposer que les autres synodes se sont tenus sur la même initiative, surtout s'ils font suite à la réponse par laquelle l'évêque d'Éphèse refuse de se rallier à l'usage dominical. Dans cette occurrence, Rome donne un ordre à tous les évêques de la chrétienté, et l'ordre est suivi partout.

Eusèbe signale la lettre synodale des évêques de la province du Pont (autour d'Amastris); celle des églises d'Osroène (autour d'Édesse); celle des églises de Gaule (autour de Lyon); celle de l'évêque de Corinthe ; celle du synode de Palestine (Jérusalem, Césarée, Tyr...). Eusèbe ne parle ni d'Antioche, ni

1. Dans l'épître synodale des évêques de Palestine, ceux-ci disent qu'ils écrivent pour n'être en rien responsables de l'erreur de ceux qui errent. Et ils assurent que l'usage dominical qu'ils observent est une « tradition qui leur vient de la succession des apôtres » (ἐκ διαδοχῆς τῶν ἀποστόλων παράδοσις). En même temps, ils prient les destinataires de communiquer une copie de leur épître à toutes les églises : τῆς ἐπιστολῆς ἡμῶν πειράθητε κατὰ πᾶσαν ἐκκλησίαν ἀντίγραφα διαπέμψασθαι. Qu'on se rappelle le « necesse est omnem convenire ecclesiam » d'Irénée : Rome apparaît ici comme le centre reconnu des relations inter-ecclésiastiques. Et ce sont les évêques de Palestine qui l'attestent.

d'Alexandrie. L'épître synodale de Palestine mentionne que les évêques de Palestine célèbrent Pâques le dimanche à l'exemple d'Alexandrie, qui, par lettres, leur en fait chaque année connaître la date [1]. Jamais la cohésion ne s'est manifestée si pleinement. La catholicité était née, elle aussi, et bien née.

Fort de cette cohésion même, fort de l'authenticité reconnue de l'usage dominical, le pape Victor crut nécessaire de prendre une initiative plus hardie, qui était de venir à bout du non-conformisme, en séparant en bloc de l'Église les églises asiates [2]. Il en avait sans doute menacé l'évêque d'Éphèse comme d'une sanction possible : maintenant, devant sa résistance, il passe de l'avertissement à l'acte. Victor écrit à toutes les églises, prononçant que les frères de là-bas sans exception sont séparés de la communion catholique [3].

Cette mesure ne plut pas à tous les évêques, rapporte Eusèbe, d'où l'on peut vraisemblablement conjecturer qu'il s'en trouva pour l'approuver. Mais il s'en trouva pour s'élever contre la sévérité de l'évêque de Rome, pour le rappeler aux pensées de paix, d'union, de charité : il y eut des protestations véhé-

1. Euseb. *H. E.* v, 25.

2. Euseb. *H. E.* V, 24, 9 : Βίκτωρ... στηλιτεύει γε διὰ γραμμάτων, ἀκοινωνήτους πάντας ἄρδην τοὺς ἐκεῖσε ἀνακηρύττων ἀδελφούς. Le verbe στηλιτεύω, inscrire sur une stèle, désigne l'acte public de proscription.

3. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. I⁴, p. 489. marque qu'il s'agit bien de la communion de l'Église catholique, et non de la communion de l'église romaine seulement. Et, en effet, comprendrait-on les remontrances d'Irénée et des autres grands évêques, s'il s'agissait seulement d'une rupture entre Rome et l'Asie chrétienne ? Le pape Victor agissait vers 190 exactement comme agira le pape Étienne quelque soixante ans plus tard. Eusèbe (v, 24, 9) l'entend bien ainsi : Victor, dit-il, fait effort pour séparer en bloc les églises asiates de l'unité commune (τῆς κοινῆς ἑνώσεως), et par lettres il les déclare séparés (ἀκοινωνήτους). Il fait effort (πειρᾶται), autant dire qu'il demande à toutes les églises de s'associer à l'excommunication qu'il prononce.

mentes, dont Eusèbe a eu le texte sous les yeux. Nous verrons au IIIe siècle ces sortes de remontrances encore de mise dans la chrétienté. Irénée écrivit à Victor une lettre, dont Eusèbe a conservé un fragment célèbre, où l'évêque de Lyon remontre à l'évêque de Rome que l'observance de la pâque dominicale n'est pas de ces articles pour lesquels on doive repousser personne, et qu'ainsi l'ont entendu les presbytres romains avant Victor, estimant que « les observants comme les non-observants étaient, chacun de leur côté, en concorde avec l'Église universelle[1] ». Irénée écrivit dans le même sens à la plupart des évêques, et rallia en définitive le sentiment général. Rome avait gain de cause sur le fond et n'insista pas sur la sanction.

Mais combien il est remarquable que l'évêque de Rome, vers 190, prononce, par une sorte d'édit péremptoire, l'excommunication des églises de la province d'Asie, églises apostoliques et vénérables dont l'évêque d'Éphèse est le porte-parole! L'évêque de Rome condamne leur observance pascale comme un usage contraire au canon de la foi apostolique, et il les sépare de la communion, romaine? non, mais de la communion catholique. L'évêque de Rome a donc conscience qu'une telle sentence de sa part est légitime. Irénée proteste contre l'excommunication des

1. *H. E.* v, 24, 18 : πάσης τῆς ἐκκλησίας εἰρήνην ἐχόντων καὶ τῶν τηρούντων καὶ τῶν μὴ τηρούντων. Irénée ici non plus ne prononce pas le mot « catholique ». — Il apparait au contraire avec une insistance remarquable dans le Canon de Muratori, qui est un document romain de la période 190-200. « Una per omnem orbem terrae ecclesia diffusa esse dinoscitur... » Les *Pastorales* « in honorem ecclesiae catholicae, in ordinationem ecclesiasticae disciplinae sanctificatae sunt ». Telle épître apocryphe de Paul, fabriquée par les Marcionites, « in catholicam ecclesiam recipi non potest ». Jude et I-II Jean, « in catholica habentur ». ZAHN, *Grundriss*, p. 76-79.

Asiates par Victor, mais il ne songe pas à contester à Victor le pouvoir de prononcer une telle excommunication. « Comment veut-on que nous parlions, si l'on nous interdit de désigner par le nom de chef de l'Église le dépositaire d'une pareille autorité[1] ? »

*
* *

Nous n'avons pas dépassé, dans cet exposé, l'âge d'Irénée : pas n'est besoin de le dépasser, en effet, et de suivre le développement du christianisme jusque dans la seconde moitié du IIIe siècle, pour constater que, dans les frontières de l'Empire, et mises à part les communautés judéo-chrétiennes, là où il en existe encore, « la chrétienté a une histoire indivise[2] ». On reconnaît qu'elle est arrivée à un régime commun à toutes les églises et à une solidarité de toutes les églises qui est, nous assure-t-on, « le catholicisme tel que nous le concevons aujourd'hui ».

Et on en triomphe contre nous, catholiques d'aujourd'hui, en nous disant : Ce que vous prenez pour le développement providentiel de principes intérieurs au christianisme, n'est qu'une sécularisation du christianisme, son adaptation à la vie de l'Empire, un impérialisme chrétien : « romain » au sens politique du mot est bien le synonyme de « catholique », et la preuve la meilleure qu'on en puisse donner est que l'église romaine, vers 190, a réalisé définitivement tous les éléments qui sont fondamentaux dans le catholicisme. N'a-t-elle pas son symbole de foi, le symbole des apôtres? n'a-t-elle pas un ferme canon du Nouveau Testament? n'a-t-elle pas, la première de toutes

1. Duchesne, *Églises séparées*, p. 144.
2. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. I4, p. 480. *Entstehung*, p. 117-118.

les églises, établi la liste de ses évêques en remontant jusqu'aux apôtres? Les églises dispersées ne communiquent-elles pas ensemble par l'intermédiaire de Rome? Et l'église de Rome, parce qu'elle est à Rome, n'est-elle pas devenue la règle de toutes les églises?

Cette conception impérialiste du catholicisme serait très spécieuse, si on ne pouvait pas lui faire cette objection, dont M. Harnack n'a pas dissimulé la gravité, à savoir que le développement réalisé par l'église romaine dans son propre sein est un développement qui s'est produit simultanément dans les églises de toutes les provinces; en certaines provinces, il est arrivé à son terme plus tôt qu'à Rome; en d'autres provinces, il a retardé sur Rome.

De plus, dès le temps de la controverse pascale, il y a des églises au delà des frontières de l'Empire, dans le royaume d'Édesse, et, le roi d'Édesse étant chrétien, le christianisme est là pour la première fois dans l'histoire une religion d'État. Cependant il est parlé des églises qui sont en Osroène comme de celles qui sont en Gaule. Elles ont beau être syriaques de langue, elles sont en correspondance avec l'évêque de Rome, elles attestent entre ses mains leur usage pascal, qui est le même qu'en Palestine, qu'en Syrie, qu'à Rome. Le catholicisme syriaque du royaume d'Édesse est une preuve que le catholicisme n'est pas la romanité[1].

1. EUSEB. *H. E.* v, 23, 3. C. BURKITT, *Early christianity outside the roman Empire* (Cambridge 1899), p. 11. Le royaume d'Édesse ne fut incorporé à la province romaine de Mésopotamie qu'en 216. M. HARNACK, *Mission*, t. II, p. 119, veut que le christianisme primitif d'Édesse soit représenté dans l'histoire par Tatien « l'assyrien » et par Bardesanes, lesquels n'étaient ni l'un ni l'autre des « catholiques », mais bien plutôt, « au regard de la confédération catholique, des hérétiques bénins ». Ce serait seulement au début du IIIe siècle que l'église d'Édesse se serait conformée au christianisme de partout, en recevant

A l'hypothèse de la formation du catholicisme au centre de l'Empire et de son extension à tout l'Empire par voie de conquête, nous opposons donc ce fait que les éléments constitutifs du catholicisme se retrouvent partout dans la chrétienté, et que, dans la mesure où le regard de l'histoire peut le saisir, leur développement est partout en quelque sorte spontané et sans contrainte extérieure. La seule contrainte dont il y ait trace est celle que le pape Victor a voulu imposer aux églises d'Asie dans la question de la pâque, et cette contrainte en fait n'a pas été acceptée, quoique en fait peu à peu et sans éclat les églises d'Asie soient venues à l'observance pascale catholique.

Là est le phénomène révélateur : symbole de foi, épiscopat, canon du Nouveau Testament, primauté romaine, ces institutions dont on veut faire autant de coups d'état perpétrés obscurément par l'église romaine, apparaissent à l'historien comme des principes posés d'abord et dont le développement harmonieux a la continuité propre au développement d'un organisme, qui, une fois créé, grandit selon sa loi.

de Sérapion, évêque d'Antioche (190-211), un évêque, Palut, qui fut le premier évêque catholique, mais non le premier évêque d'Édesse. A cela on peut répondre que Tatien est bien plutôt un grec, et que son activité littéraire a pour théâtre Rome, puis Antioche (BARDENHEWER, t. I, p. 245). Édesse et le christianisme syriaque lui doivent le *Diatessaron*, que les catholiques ont adopté sans difficulté (HARNACK, *loc. cit.*). Quant à Bardesanes, on ne peut décliner le témoignage d'Eusèbe (*H. E.* IV, 30), qui le présente comme un Valentinien revenu de son erreur, comme un controversiste qui combattit le Marcionisme et les autres hérésies : Eusèbe témoigne encore que les écrits de Bardesanes avaient été traduits en grec. Aux yeux d'Eusèbe, Bardesanes ne semble pas avoir été plus hérétique qu'Origène, et telle a été sans doute l'impression avant le temps de saint Ephrem et de saint Épiphane. Au surplus, ni Bardesanes, ni Tatien, n'étaient évêques en Osroène. — Cf. TIXERONT, *Les origines de l'église d'Édesse* (Paris 1888), p. 9-19.

Excursus C

MARCIONISME ET CATHOLICISME.

« Pendant que les charlatans de Syrie propageaient la gnose orientale, avec sa magie, ses éons aux noms étranges et son clinquant sémitique; pendant que de raffinés docteurs habillaient ces drôleries en style philosophique et les ajustaient au goût alexandrin; pendant que les uns et les autres n'aboutissaient qu'à fonder des loges d'initiés, de haut et de bas étage; il se trouva un homme qui entreprit de dégager de tout ce fatras quelques idées simples, en rapport avec les préoccupations du commun des âmes, de fonder là-dessus une religion, religion chrétienne, mais nouvelle, antijuive et dualiste, et de lui donner comme expression, non plus une confrérie secrète, mais une église. Cet homme, c'est Marcion[1]. »

Marcion est né à Sinope, un port du Pont-Euxin. Il est fils d'un évêque. Il a une grosse fortune. Un trait, qui a été pris vraisemblablement à saint Hippolyte, articule qu'il fut excommunié à Sinope pour avoir séduit une jeune fille : « *Marcion, ponticus genere, episcopi filius, propter stuprum cuiusdam virginis ab ecclesiae communicatione abiectus*[2] ». Mgr Duchesne observe là-dessus que ni saint Irénée, ni Tertullien, peu tendres pour Marcion, ne connaissent cette imputation, dès lors peu sûre. Ne convien-

1. DUCHESNE, *Hist. anc.* t. I. p. 182.
2. [PSEUDO-] TERTULL. *Praescr.* 51. EPIPHAN. *Haer.* XLII, 1.

drait-il pas, conjecturerai-je, d'y voir une anticipation de l'hérésie de Marcion? La vierge à qui Marcion aurait fait violence, serait l'*Ecclesia virgo*.

Marcion, en quittant Sinope, vint à Rome : il est un de ces nombreux chrétiens que Rome attire parce qu'elle est, pour les traditionnels comme pour les agitateurs, un centre unique.

Il n'est pas vraisemblable que ce soit en venant à Rome qu'il passa par Smyrne, où Polycarpe le rencontrant, et Marcion lui ayant demandé s'il le reconnaissait, le vieil évêque lui aurait répondu : « Je reconnais le premier-né de Satan [1]. » Marcion aurait été dès lors un hérétique déclaré, on ne comprendrait pas qu'il ait pu peu après être accueilli à Rome avec la bienveillance qu'il y rencontra, à moins de supposer que Rome était peu avertie des sentiments de l'église de Smyrne, ou, ce qui est plus invraisemblable encore, peu en garde contre les erreurs qui indignaient Polycarpe. On conjecture que la rencontre de Marcion et de Polycarpe se place à Rome, vers 154-155, quand Polycarpe vint visiter Anicet.

Marcion arriva à Rome au temps où Valentin aussi s'y trouvait : tous deux, rapporte Tertullien, étaient encore catholiques : « *Constat illos... in Catholicae primo doctrinam credidisse apud ecclesiam romanensem, sub episcopatu Eleutherii benedicti, donec ob inquietam semper* [eorum] *curiositatem, qua fratres quoque vitiabant, semel et iterum eiecti* [2] ». Marcion fait donc profession de la doctrine de la *Catholica* et il appartient à cette *Catholica* dans les rangs de l'église romaine. Il fit même don à l'église romaine d'une somme de deux cent mille sesterces, que l'église romaine lui restitua

1. IREN. *Haer.* III, 3.

2. TERTULL. *Praescr.* 30. Avec le *Muratorianum*, que nous avons cité plus haut (p. 273), ce texte de Tertullien est le plus ancien témoin de l'usage du mot *Catholica* tout court comme synonyme de *Ecclesia catholica*. Pareil emploi ne s'est pas produit chez les Grecs. Il disparaît chez les Latins à partir du VII[e] siècle. On l'a relevé 240 fois chez saint Augustin, où il s'oppose à « *pars Donati* », le schisme donatiste. Voyez Dom ROTTMANNER, « Catholica » dans la *Revue bénédictine*, 1900, p. 1-9.

le jour où elle l'excommunia[1]. Tertullien tirera argument de ce que Marcion a été d'abord catholique, très formellement, pour mieux marquer qu'il a changé en devenant hérétique : « *Marcion Deum quem invenerat extincto lumine fidei suae amisit : non negabunt discipuli eius primam illius fidem nobiscum fuisse, ipsius litteris testibus*[2] ». Allusion à une profession de foi écrite que Marcion aurait donnée sous forme de lettre aux autorités de l'église romaine, qui s'inquiétaient sans doute dès lors de la pureté de sa foi.

La rupture de Marcion avec l'église romaine eut lieu en 144. Cette rupture doit s'entendre d'une sentence d'excommunication prononcée par l'église romaine, et, semble-t-il, d'une double sentence, l'une par laquelle on le somme de rétracter ses erreurs, l'autre par laquelle il est rejeté « *in perpetuum discidium* » : la même procédure est suivie à Rome, en même temps, contre Valentin[3]. D'où l'on peut inférer que les autorités de l'église romaine, en 144, ne sont aucunement prises au dépourvu en présence d'erreurs doctrinales comme celles de Valentin et de Marcion, et que, pour exterminer ces erreurs, on ne paraît pas obligé de créer des procédures inusitées encore.

La nouveauté du marcionisme, une fois rejeté de l'Église catholique, fut de se constituer en églises : les Donatistes au IVe siècle, les Novatiens au IIIe siècle feront de même : les Marcionites sont les premiers à se former ainsi. Les écoles gnostiques n'ont rien produit de pareil[4] : les Valentiniens, par exemple, sont qualifiés par Tertullien de « *fre-*

1. TERTULL. *Praescr.* 30. Deux cent mille sesterces peuvent faire de 40 à 50.000 francs.

2. *Adv. Marcion.* I, 1.

3. *Praescr.* 30. Pour la date, *Adv. Marcion.* I, 19 et KRUEGER, art. « Marcion », p. 268, de la *Realencykl.* de HAUCK.

4. Clément d'Al. cite une « homélie » de Valentin. *Stromat.* IV, 13 (*P. G.* t. VIII, p. 1296), et VI, 6 (t. IX, p. 276). Dans la seconde citation, Valentin parle de « l'Église de Dieu », qu'il appelle « le peuple du bien-aimé, le peuple qui est aimé [du Christ] et qui l'aime ». L'homélie était intitulée Περὶ φίλων ou « Sur les amis ». Le mot φίλοι était couramment employé pour désigner les membres

quentissimum plane collegium inter haereticos[1] ». Tertullien dit *collegium*. Tertullien écrit ailleurs des hérétiques (qu'on pèse bien tous ces termes qui sont, par antithèse, autant de prédicats de l'Église) : « *Plerique nec ecclesias habent, sine matre, sine sede, orbi fide, extorres, sine lare vagantur*[2] ». Mais cela n'est pas vrai des Marcionites : « *Faciunt favos et vespae, faciunt ecclesias et Marcionitae* », dit Tertullien[3].

Il est très intéressant d'observer que le marcionisme se propage de Rome, et qu'un demi-siècle plus tard sa propagation s'est étendue à tout l'Empire, si grandes étaient alors manifestement les facilités pour une semblable expansion d'idées et de sectes : il fallait que la « grande Église » eût une singulière cohésion et un bien solide fondement, pour rester stable dans ce sable mouvant. Moins de dix ans, en effet, après la rupture de Marcion avec l'église romaine, saint Justin (en 150 ou bien peu après), écrivant sa première Apologie, disait : « Un certain Marcion, du Pont, qui enseigne encore, au moment présent, un autre Dieu plus grand que le Créateur, a pu grâce à l'appui des démons persuader à quantité de gens en tout pays de blasphémer et de renier Dieu, l'auteur de cet univers... Bien des gens l'écoutent comme le seul qui possède la vérité, et se moquent de nous[4]. » Sur la fin du second siècle, dans presque toutes les provinces on se

d'une même école philosophique : Valentin l'a pris sans doute dans cette acception. HARNACK, *Mission*, t. I, p. 354.

1. *Adv. Valent.* 1. — Voyez l'épitre XL, 16, de saint Ambroise, au sujet de l'affaire de Callinicum (en Osroène), où des moines (en 388), molestés par les Valentiniens de l'endroit, ont incendié le sanctuaire de la secte.

2. *Praescr.* 42.

3. *Adv. Marcion.* IV, 5 : « Habet plane et illud [Euangelium] ecclesias, sed suas, tam posteras quam adulteras,... Marcione scilicet conditore vel aliquo de Marcionis examine. Faciunt favos » etc.— Clément fait peut-être allusion aux Marcionites, dans un passage où il critique les hérétiques qui rejettent les prophéties de l'A. T. de « leur Église », comme de méchants enfants chassent leur pédagogue. *Stromat.* VII, 16 (*P. G.* t. IX, p. 537 A).

4. *Apol.* I, 26.

préoccupe de combattre le marcionisme : citons saint Irénée à Lyon, Tertullien à Carthage, le *Muratorianum*, Hippolyte et Rhodon à Rome, Clément à Alexandrie, Théophile à Antioche, Bardesanes à Édesse, Denys à Corinthe, Philippe de Gortyne en Crète. Sur la fin du IVe siècle, saint Épiphane signalera le marcionisme comme subsistant à Rome et en Italie, en Égypte et en Palestine, en Arabie et en Syrie, en Chypre, en Thébaïde, en Perse, ailleurs encore : au cinquième siècle, Théodoret signale des villages entiers de Marcionites dans son diocèse de Cyr[1].

Le marcionisme a ceci de commun avec le montanisme, le novatianisme et aussi bien le donatisme, qu'il prétend être une église plus exigeante que la « grande Église ». Dès la fin du second siècle, il prétend avoir plus de martyrs que la grande Église n'en a [2]. La continence est, aux yeux de Marcion, une condition impérative de la vie chrétienne et du salut; pas de baptême, sinon pour qui renonce au mariage[3]. Le baptême engagera donc dans la continence quiconque le reçoit, à moins qu'on ne le diffère à l'article de la mort. Le marcionite s'abstiendra de viande; le poisson et les légumes seront sa nourriture, « *sanctior cibus* »[4]. Le mot *sanctitas* exprime l'état obligatoire du chrétien dans le christianisme de Marcion, « *sanctissimus magister* », comme l'appelle Tertullien ironiquement[5]. Or tout puritanisme n'est-il pas une réaction contre l'indulgence de l'Église dont on se sépare, une prétention à valoir mieux qu'elle?

1. HARNACK, *Mission*, t. II, p. 265. *Entstehung*, p. 106-108.
2. EUSEB. *H. E.* V, 16, 21. Le témoignage est pris à l'Anonyme Antimontaniste, lequel écrit vers 192-193. Les montanistes, en effet, prétendaient eux aussi avoir plus de martyrs que personne, et ils voyaient là « une preuve fidèle de la puissance de l'esprit prophétique » qu'ils revendiquaient pour leur secte. Nous avons là une forme primitive de l'argument tiré de la constance des martyrs.
3. TERTULL. *Adv. Marcion.* I, 29 et IV, 11. Sur l'eucharistie des Marcionites. *id.* IV, 34.
4. *Adv. Marcion.* I, 14.
5. *Id.* I, 28, 29 et *passim*.

Marcion n'est pas un enthousiaste, un « pneumatique », ni proprement un gnostique, c'est un réformateur qui entreprend de réformer froidement l'Église existante, dans ses mœurs, nous venons de le voir, dans sa foi, nous l'allons dire.

La méthode qu'il applique consiste à se tenir à l'enseignement de saint Paul, qu'il oppose à l'enseignement des autres apôtres. Il institue ainsi une critique de l'autorité des douze apôtres, qui sont pour lui des prévaricateurs et des simulateurs, condamnés par saint Paul même[1]. Or, répudier l'autorité des apôtres (autres que Paul) c'est saper le fondement historique et dogmatique de la grande Église, et Marcion l'entend vraisemblablement bien ainsi : les apôtres sont pour lui des judaïsants qu'il rejette. Tertullien oppose à Marcion la foi et les institutions actuellement en vigueur dans les églises fondées par Paul, dans l'église de Rome fondée par Pierre et Paul ensemble, dans les églises fondées par Jean, auxquelles Marcion a bien pris quelque chose, puisque l'*ordo episcoporum* a été inauguré par Jean : or toutes ces églises sont d'accord contre Marcion, assure Tertullien : « *Dico apud illas, nec solas iam apostolicas, sed apud universas quae illis de societate sacramenti confoederantur*[2]... » L'idée d'isoler Paul de Pierre et des autres apôtres est un paradoxe propre à Marcion, et l'innovation est ici à sa charge.

Ce paulinisme exclusif et violent conduit Marcion à un christianisme qui a pour fondement la répudiation de l'Ancien Testament. Mais on ne peut parler de l'Ancien que parce qu'on en a un Nouveau. Marcion le compose de l'évangile de Luc mutilé et retouché, des épîtres paulines (moins les *Pastorales*), enfin de son propre livre sur les contradictions du Nouveau et de l'Ancien Testament, *Antitheses*. Ce livre « *proprium et principale opus est Marcionis, nec poterunt negare discipuli eius, quod in summo instrumento habent, quo denique initiantur et indurantur in hanc*

1. *Adv. Marcion.* IV, 3. Cf. *Praescr.* 22 et 32.
2. *Adv. Marcion.* IV, 5.

haeresim[1] ». Les Marcionites n'ont qu'un testament (*instrumentum*). Ils se servent des *Antitheses* de Marcion comme d'un livre d'initiation. Ici encore Marcion innove : premièrement, en répudiant la Bible juive reçue sans conteste dans l'Église depuis toujours ; secondement, en plaçant ses *Antitheses* sur le même pied que l'un des évangiles et les épîtres paulines. On veut que le fait de constituer un canon tel quel du Nouveau Testament ait été aussi une innovation et que, avant Marcion, la grande Église n'ait pas encore possédé de pareil canon : j'ai essayé ailleurs de montrer que cette hypothèse n'est pas vraisemblable[2]. Tertullien l'avait dit déjà, quand il avançait que le canon constitué par Marcion était une critique et une réforme du canon ecclésiastique déjà reçu : « *Utique non potuisset* [*Marcion*] *arguere nisi quod invenerat* »[3].

De même qu'ils ont un *instrumentum*, c'est-à-dire une Écriture canonisée, les Marcionites ont une règle de foi. Nous avons noté déjà qu'ils ont le baptême, l'eucharistie, un épiscopat[4] ; nous avons noté que le livre de Marcion est le livre *quo initiantur*. La théodicée de Marcion consiste à opposer le Dieu de l'Ancien Testament au Dieu du Nouveau, le Créateur au Père, et à introduire ce que Tertullien appelle « *ex diversitate sententiarum utriusque testamenti diversitatem deorum* ». La christologie de Marcion conçoit le Christ comme la révélation du bon Dieu : « *Immo, inquiunt Marcionitae, Deus noster... per semetipsum revelatus est in Christo Iesu... Anno XV Tiberii, Christus*

1. *Id.* I, 19.
2. *Revue biblique*, t. XII (1903), p. 25-26, après Zahn, *Grundriss*, p. 27-29.
3. *Adv. Marcion.* IV, 4 : « ... Itaque dum emendat, utrumque confirmat ; et nostrum anterius, id emendans quod invenit ; et id posterius, quod de nostri emendatione constituens suum et novum fecit. » Cf. *Praescr.* 30 : « Si Marcion Novum Testamentum a Vetere separavit, posterior est eo quod separavit, quia separare non posset nisi quod unitum fuit. Unitum ergo antequam separaretur, postea separatum, posteriorem ostendit separatorem. »
4. Faut-il entendre des Marcionites ce qu'écrit Tertullien dans *Praescr.* 41, sur le désordre des églises hérétiques ? Harnack, *Entstehung*, p. 107, est pour l'affirmative.

Iesus de caelo manare dignatus est, Spiritus salutaris ». Pas de conception, de naissance, ni d'enfance : le Christ descend du ciel inopinément, comme il y remontera. Le docétisme est le vrai. La rédemption par la croix n'en est pas moins réelle. Mais qu'est-ce que tout cela, sinon une correction de la règle de foi ecclésiastique? « *Aiunt enim* [*Marcionitae*] *Marcionem non tam innovasse regulam..., quam retro adulteratam recurasse*[1] ». Tertullien ne se fait pas faute de rappeler à Marcion qu'il a commencé par se séparer de la vérité catholique qu'il professait, comme en témoigne la lettre qu'il a écrite à Rome : « *Quid nunc si negaverint Marcionitae primam apud nos fidem eius, adversus epistulam quoque ipsius*[2] *?* »

Maintenant, que l'on veuille bien se rappeler par quels développements convergents la critique ritschlienne explique la formation de la chrétienté catholique; — une définition du christianisme tenue pour apostolique; un formulaire baptismal de foi accepté comme règle de foi, règle apostolique aussi; une collection d'écrits apostoliques mise sur le même pied que l'Ancien Testament; un épiscopat monarchique partout institué et proclamé apostolique, les évêques supposés successeurs des apôtres; — toutes ces données se retrouvent dans le marcionisme.

La conclusion à tirer de cette constatation est que le Marcionisme est un catholicisme démarqué[3].

Le catholicisme ne s'est pas formé pour s'opposer au marcionisme, il préexistait au marcionisme avec les

1. *Adv. Marcion.* I, 19-20.
2. *Ibid.* IV, 4.
3. M. Harnack dirait « réformé », mais il a eu l'intuition pénétrante de ce caractère du Marcionisme, caractère qui, une fois admis, est une difficulté invincible pour la théorie ritschlienne. *Dogmengeschichte*, t. I[4], p. 305 : « La conscience qu'a Marcion d'être un réformateur, et le fait d'avoir été reconnu comme tel par son Église, n'est pas encore généralement compris, quoique la tentative de Marcion même et les faits parlent assez! » Et ailleurs (p. 306) : « Dans la formation de l'Église marcionite, il y a la tentative de créer une communion œcuménique fermée, sur la base de la religion seule. L'Église marcionite a eu un fondateur; l'Église catholique n'en a pas eu. »

éléments caractéristiques que nous venons d'énumérer : le marcionisme en se séparant de lui a dû, pour se poser et pour durer, se donner une *regula fidei*, un canon, un épiscopat monarchique[1], tout cela fondé sur l'autorité d'un apôtre, Paul. Et comme le marcionisme avait contre lui cette objection écrasante, à savoir que la grande Église était, de temps immémorial, établie dans une foi différente, il fallut au marcionisme grandir Marcion jusqu'à l'égaler à saint Paul, donner son nom au christianisme par lui réformé, l'asseoir dans le ciel à la gauche de Dieu[2]. Oui, vraiment, nous avons dans le marcionisme la tentative de « créer une communion œcuménique fermée » : mais pourquoi cette tentative est-elle datée et porte-t-elle le nom de Marcion, tandis que le catholicisme n'a pas de date, ni ne porte le nom de personne[3] ?

1. EUSEB. *Mart. Pal.* 10, 2 : τῆς κατὰ Μαρκίωνα πλάνης ἐπίσκοπός τις εἶναι δοκῶν Ἀσκλήπιος... Cf. *Acta S. Pionii* 21. Voyez encore *Adamantius* (éd. BAKHUYZEN, 1901), p. 17 : « Megethius dixit : Marcion episcopus meus fuit. Adamantius dixit : Ex quo defunctus est Marcion, tot episcopi, immo pseudoepiscopi apud vos fuerunt... »

2. C'est ce qui fut fait : « Alii enim aiunt, hoc quod scriptum est, sedere a dextris salvatoris et sinistris, de Paulo et de Marcione dici, quod Paulus sedet a dextris, Marcion sedet a sinistris ». ORIGEN. *In Luc. homil.* XXV. Dans la *Praef. arab. ad conc. Nic.* on signale que les Marcionites appellent Marcion « principem apostolorum ». KRUEGER, p. 273.

3. Sur le marcionisme et l'Église marcionite, on recourra désormais à HARNACK, *Marcion, das Evangelium vom fremden Gott, eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung des katholischen Kirche* (Leipzig 1921).

EXCURSUS D

LA FIN DU JUDÉO-CHRISTIANISME.

Toute esquisse du développement historique de la « grande Église » serait incomplète, si elle négligeait de dire quel fut le sort du christianisme juif, du judéo-christianisme, comme on l'appelle.

On a remarqué avec raison que ce terme de judéo-christianisme est fort impropre, si l'on entend dire par là que le christianisme de la gentilité n'avait rien du judaïsme, car il avait gardé l'Ancien Testament d'abord, et, en s'affirmant libéré de la Loi par l'Évangile, il n'en croyait pas moins fermement être le vrai Israël, héritier de toutes les promesses, un vrai Israël d'où il n'excluait nullement les Juifs pourvu qu'ils crussent au Christ Jésus. Dans ce sens, opposer le judéo-christianisme au catholicisme est un non-sens historique : peu de découvertes auront mieux mis en lumière ce fait, que la découverte de la *Didachè*. Le terme de judéo-christianisme ne s'applique proprement qu'aux chrétiens qui, nés Juifs, ont tenu la Loi pour non abrogée et se sont trouvés par là en conflit, un insoluble conflit, non seulement avec saint Paul, mais avec tout le christianisme[1].

Ces chrétiens juifs ont beau se rattacher à la communauté chrétienne de la première heure, à l'église-mère, ils

1. HARNACK, *Dogmengeschichte*, t. I⁴, p. 310. — Cf. HOENNICKE, *Judenchristentum*, p. 367-377.

n'en représentent pas moins la première erreur, loin qu'ils soient l'orthodoxie première. Et loin qu'ils aient eu l'influence décisive que Baur leur attribuait sur la formation du catholicisme, ils ont été peu à peu isolés par le catholicisme et réduits à rien.

Saint Paul parle des « églises de Judée », en rendant d'elles aux Thessaloniciens ce témoignage qu'elles ont souffert de la part des Juifs, de ces Juifs qui ont mis à mort le Seigneur Jésus et « nous empêchent de prêcher aux nations pour leur salut » (*I Thess.* II, 14-16). Les Actes des Apôtres signalent des communautés chrétiennes, en Galilée, en Samarie, sur la côte de la mer. Ces « églises de Judée », louées par saint Paul, persécutées par les Juifs, n'étaient pas du même esprit que les adversaires judéo-chrétiens de l'apôtre. Ces adversaires cependant étaient nombreux, surtout à Jérusalem. Dès l'âge apostolique, donc, deux éléments s'opposent dans les « églises de Judée », l'un judaïsant, l'autre universaliste.

On a rappelé souvent qu'Origène, interprétant le nombre que l'Apocalypse (VII, 4) donne des élus d'Israël, écarte l'idée que ces 144.000 élus puissent représenter des judéo-chrétiens : ce chiffre lui semble trop élevé. « Comme Origène écrit après deux siècles d'Évangile, son comput doit s'étendre à cinq ou six générations : on voit qu'il n'a pas l'idée de grandes multitudes »[1]. Ce serait bien peu de chrétiens pour le pays de l'Évangile, si nous n'avions des raisons de supposer que les « églises de Judée », qui ne disparurent pas dans le désastre des guerres juives, étaient longtemps avant Origène grécisées.

Eusèbe a sauvé une liste des anciens évêques de Jérusalem qu'il dit s'être succédé jusqu'à la révolte des Juifs en 132. « Les deux premiers, écrit Mgr Duchesne, sont Jacques et Siméon, avec lesquels on arrive à l'an 107; il resterait treize évêques à répartir en vingt-cinq ans; c'est beaucoup. Si l'on accepte la liste et la limite telles que les

1. DUCHESNE, t. I, p. 127. Le texte d'Origène est dans *Comment. in Ioa.* I, 1.

donne Eusèbe, il sera naturel d'y voir des évêques, non seulement de Pella [où s'était réfugiée l'église de Jérusalem, en 70], mais de quelques autres colonies de la communauté primitive de Jérusalem [1]. »

Hégésippe, contemporain d'Irénée, rapporte que, avec Siméon, l'église de Jérusalem fut en proie aux hérésies, et que ces divisions furent déchaînées par un certain Thébouthis, « parce qu'il n'était pas devenu évêque [2] ». Ce Thébouthis nous reporte au temps de saint Ignace d'Antioche : à Pella comme à Antioche, l'épiscopat et l'épiscopat monarchique existait donc.

Au moment de la controverse pascale, vers 190, les évêques de Palestine se réunissent en synode sur la demande du pape Victor : leur réponse synodale atteste qu'ils ne suivent pas l'usage quartodéciman, mais l'usage dominical reçu à Rome et partout, l'Asie exceptée. Ce synode palestinien est présidé par Théophile, évêque de Césarée, et par Narcisse, évêque de Jérusalem. Eusèbe y signale la présence de Cassius, évêque de Tyr, et de Clarus, évêque de Plolémaïs. Aucun de ces noms n'est juif. Dans leur lettre à Victor, les évêques palestiniens mentionnent qu'ils sont en relations avec l'église d'Alexandrie, car ils se concertent chaque année avec elle pour la fixation de la date de Pâques. Ils demandent enfin que leur lettre soit communiquée par Rome à toute la chrétienté, κατὰ πᾶσαν ἐκκλησίαν [3]. Donc, à la fin du second siècle, les « églises de Judée » sont associées, aussi bien que celles de Gaule, à la *Catholica*. On peut, à l'appui, apporter d'autres faits et plus anciens.

De Pella, est originaire cet Ariston, qui, entre 135-175,

1. DUCHESNE, t. I, p. 120. HARNACK, *Mission*, t. I, p. 387. HOENNICKE, p. 106-107. Sur le rôle joué dans ces églises par les membres de la famille de Jésus, voyez DUCHESNE, *ibid.* et KNOPF, *Nachapost. Zeitalter*, p. 25-28. Rien qui ressemble à un califat.

2. HEGESIPP. *ap.* EUSEB. *H. E.* IV, 22, 5.

3. EUSEB. *H. E.* V, 23 et 25. Le même, *ibid.* VI, 11, 2, à propos d'un fait daté de 212-213, mentionne les évêques des églises autour de Jérusalem (HARNACK, *Mission*, t. II, p. 87), s'associant à l'élection de l'évêque de Jérusalem.

écrivit le fameux *Dialogue de Jason et de Papiscus*, à la façon de Justin le *Dialogue avec le juif Tryphon*. Dans le dialogue d'Ariston, comme dans celui de Justin, un juif discute avec un chrétien sur le christianisme et se rend, en fin de compte, à ses arguments. Ariston était-il un judéo-chrétien comme l'a pensé M. Harnack, ou un chrétien grec, comme le veut M. Zahn? On ne saurait dire. Est-on d'ailleurs si assuré qu'il ait écrit son *Dialogue* à Pella? En toute hypothèse, le *Dialogue* fut très lu partout en grec : Celse l'attaque violemment; Origène, qui le défend contre les critiques de Celse, le loue sans réserve, ce qu'il n'aurait pas fait si le dialogue avait été en désaccord avec sa propre foi [1].

Hégésippe, écrit Mgr Duchesne, « était judéo-chrétien; c'est l'impression d'Eusèbe qui l'a lu tout entier, et cela paraît bien résulter aussi de l'usage qu'il faisait de l'*Évangile des Hébreux*, de son langage semé de mots hébraïques, enfin de sa familiarité avec l'histoire de l'église de Jérusalem ». A vrai dire, Hégésippe, s'il était judéo-chrétien ou même Juif de naissance, était pleinement entré dans le catholicisme. « Il ne se trouvait pas dépaysé en des milieux comme ceux de Corinthe et de Rome, écrit le même historien. Il s'enquérait des successions épiscopales et de la façon dont elles conservaient la tradition primitive. Selon lui, tout s'y passait comme l'avaient enseigné la Loi, les Prophètes et le Seigneur ». Joignez-y son aversion contre les hérétiques qui ont « divisé l'unité de l'Église » [2]. Ce ne sont pas là des sentiments de dissident.

A-t-il existé vraiment des judéo-chrétiens dissidents de la « grande Église » ? Oui, et de deux manières.

Des groupes se perpétuèrent de chrétiens, juifs de race, juifs de circoncision, et ces groupes ne se maintinrent qu'à la condition de ne compter que des circoncis dans leurs rangs. Ils vivaient à la juive, nous assure saint Jus-

1. ORIGEN, *Contra Cels.* IV, 52. BARDENHEWER, t. I, p. 187.

2. HEGESIPP. *ap.* EUSEB. *H. E.* IV, 22. 5 : ἐμέρισαν τὴν ἕνωσιν τῆς ἐκκλησίας. Harnack (après Weizsaecker) ne croit pas qu'Hégésippe ait été un judéo-chrétien. *Dogmengeschichte*, t. I[4], p. 310.

tin bien placé pour les connaître[1]. Au sein du judaïsme, leur propagande était nulle : parmi les incirconcis, pareillement. Ces groupes furent vite réduits à des éléments exclusivement « hébreux », que leur légalisme isola comme leur langue. La force des choses fit que, étrangers à ce qui était écrit en grec, il ne leur resta en propre que l'évangile araméen dont ils usaient de temps immémorial, l'*Évangile des Hébreux*, comme on l'appela chez les Grecs, évangile plus ou moins indépendant des synoptiques, accommodé à la tradition de ces « Hébreux », croit-on. Ces chrétiens « hébreux » ne sont pas une hérésie, comme celles de Cérinthe ou de Carpocrate, mais un résidu. Leurs communautés s'isolèrent de plus en plus, en marge de la chrétienté comme du judaïsme, et elles disparurent obscurément passé le IVe siècle[2].

Il a existé, au cours du IIe siècle, un autre judéo-christianisme, un judéo-christianisme non plus confiné dans des villages « hébreux » de Palestine, mais répandu au loin, à Alexandrie, par exemple, et à Rome aussi. C'est pour ce judéo-christianisme que fut traduit en grec l'*Évangile des Hébreux*. Les *Logia* grecs retrouvés ces dernières années en Égypte lui appartiennent peut-être. Symmaque, qui, au temps de Marc-Aurèle (161-180), traduisit en grec les livres hébreux de l'Ancien Testament, était originaire de Samarie, et judéo-chrétien. Il donna un commentaire

1. IUSTIN, *Dialog.* XLVII. — On rapporte de Septime-Sévère, que, parcourant la Palestine, en 202, il prit des mesures contre les Juifs et les chrétiens. SPARTIAN. *Sever.* 17 : « In itinere Palaestinis plurima iura fundavit : Iudaeos fieri sub gravi poena vetuit, idem etiam de christianis sanxit ». On n'a pas remarqué, à ma connaissance, que cet édit vise la circoncision aussi bien chez les chrétiens que chez les Juifs. S'il en est ainsi, la pratique de la circoncision ne s'entendant que du judéo-christianisme, l'édit de Septime-Sévère visait le judéo-christianisme palestinien.

2. AUGUSTIN. *De baptismo*, VII, 1 : « Sicut illi qui se christianos Nazarenos vocant, et more iudaico carnalia praeputia circumcidunt, ... adhuc usque persistunt ». Cf. *Contra Cresconium*, I, 36. Rapprochez EPIPHAN. *Haer.* XXIX, 7 et les autres textes réunis dans HARNACK, *Mission*, t. II, p. 81.

de l'*Évangile des Hébreux*, où il s'appliquait à justifier les traits proprement judaïsants de cet évangile[1]. Ce judéo-christianisme est une réaction contre le marcionisme : on sait que, dans ce judéo-christianisme, tout ce qui était de saint Paul était répudié. Par contre, des apocryphes étaient reçus, dont nous connaissons quelques titres, entre autres celui d'un *Évangile des douze apôtres*[2], et ces Πέτρου κηρύγματα, dont l'épître de saint Pierre à saint Jacques qui se lit en tête des *Homélies clémentines*, formait la préface[3]. L'intérêt de cette épître est très grand.

L'apôtre Pierre, considéré comme le prince des apôtres, sachant sa fin prochaine, adresse à Jacques, « évêque de la sainte Église », le livre de ses Κηρύγματα ou enseignements. Pierre recommande à Jacques de ne communiquer le livre des Κηρύγματα qu'à des hommes dignes et éprouvés, de même que Moïse a « donné sa chaire aux soixante et dix » anciens par lui choisis. L'effet de cette politique de Moïse a été que les Juifs ont gardé unanimement « le canon de la monarchie [divine] et de la vie [selon la Loi] », et qu'ils n'ont encore aujourd'hui d'autre pensée que celle

1. Euseb. *H. E.* vi, 17.

2. Origen. *In Luc. homil.* i.

3. Les apocryphes clémentins sont aujourd'hui bien déchus du rôle qu'ils jouèrent jadis au beau temps de Baur et de l'école de Tubingue. M. H. Waitz, *Die Pseudoclementinen Homilien und Rekognitionen* (Leipzig 1904), arrive à cette conclusion, que le document qui sert de base aux *Homélies* et aux *Recognitions*, est un écrit à tendance « syncrétiste, mais catholique », et d'attache romaine : il a été rédigé, avec l'épître de Clément qui lui sert de préface, entre 220 et 230. Il a diverses sources, notamment des Κηρύγματα Πέτρου et des Πράξεις Πέτρου. Ces Κηρύγματα Πέτρου (tout autre chose que le Κήρυγμα Πέτρου) sont une réfection (fin du IIe siècle ou commencement du IIIe) de Κηρύγματα Πέτρου plus anciens, gnosticisants, judéo-chrétiens, auxquels appartient la lettre de Pierre à Jacques, et qui ont dû être composés à Césarée peu après 135 dans un milieu judéo-chrétien. Quant aux *Homélies* et aux *Recognitions*, dans leur état actuel, elles sont postérieures à Nicée, antérieures à 400. — Mgr Duchesne, *Hist. anc.* t. I, p. 131, adopte les conclusions de Waitz. Il estime que *Recogn.* et *Hom.* portent la trace de l'école lucianiste ou arienne. Dom Chapman, « On the date of the Clementines », dans la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 1908, p. 21-34, croit même que le document qui sert de base aux *Recogn.* et aux *Hom.* a été composé vers 330, en Palestine ou en Syrie.

que les Écritures autorisent. Ils s'instruisent selon le canon à eux transmis[1] : ils ne permettent à personne d'enseigner avant d'avoir appris l'usage des Écritures : pour eux, il n'y a qu'un Dieu, qu'une loi, qu'une espérance. Il doit en être pareillement chez nous.

Jacques devra donc donner les Κηρύγματα de Pierre comme Moïse a fait aux soixante et dix : faute de quoi l'enseignement s'en irait en opinions. « Je ne le sais pas en ma qualité de prophète, mais je vois déjà poindre ce mal ». Car des Gentils déjà ont rejeté mon enseignement conforme à la Loi, d'autres essaient de l'altérer par des interprétations « en vue de renverser la Loi ». A Dieu ne plaise ! C'est aller contre Dieu qui nous a donné sa Loi par Moïse, et contre Notre-Seigneur qui proclame que le ciel et la terre passeront, mais que pas un iod, pas un point, ne tombera de la Loi. Si, moi vivant encore, ils me font dire ce que je n'ai pas dit, que sera-ce quand je serai mort ?

Que Jacques, insiste une dernière fois Pierre, ne donne les Κηρύγματα qu'à des hommes sûrs, capables de garder la loi fidèlement ; capables de transmettre partout le canon de la vérité[2], s'appliquant à interpréter tout selon notre tradition[3], non selon leur ignorance ou leurs inventions.

Cette épître révèle l'importance attachée par le judéo-christianisme aux apôtres, à Pierre en première ligne. Pierre fait figure de Moïse, comme Jacques d'Aaron. Comme Moïse a choisi soixante et dix anciens de qui vient la « tradition des anciens », ainsi Jacques confiera l'enseignement de Pierre à des hommes sûrs qui fonderont la tradition des apôtres, et cette tradition préservera le canon de la vérité. Malheur aux hommes assez osés pour vouloir rejeter la Loi et pour interpréter dans un sens nouveau l'enseignement des apôtres ! Jacques, qui est évêque de la sainte Église, doit veiller.

1. κατὰ τὸν παραδοθέντα αὐτοῖς κανόνα.
2. πανταχῆ τὸν τῆς ἀληθείας κανόνα παραδῶσιν.
3. πρὸς τὴν παράδοσιν ἡμῶν.

Les sévérités de l'épître de saint Pierre à saint Jacques, soit qu'elles visent Marcion, soit qu'elles visent saint Paul, procèdent d'une conception du canon de la vérité, de l'autorité de la tradition apostolique, du rôle de l'épiscopat et des presbytres, qui s'efforce de se réclamer de Moïse et des anciens, mais qui coïncide avec la conception « catholique ».

CHAPITRE CINQUIÈME

LE CAS DE CLÉMENT D'ALEXANDRIE.

« Il est très remarquable, a écrit M. Harnack, que la théorie qui attribue aux évêques le contrôle de la vérité du christianisme ecclésiastique est complètement étrangère à Clément d'Alexandrie. Chez lui aucune trace d'une conception de l'Église hiérarchique antihérétique; rarement il mentionne des offices ecclésiastiques (moins encore les évêques), qui n'appartiennent pas à sa conception de l'Église... D'autre part, pour Clément, le vrai gnostique a un office comparable à celui des apôtres... Clément ne se serait pas exprimé ainsi, si l'épiscopat avait été de son temps aussi considéré dans l'église d'Alexandrie dont il était prêtre, qu'il l'était à Rome et dans les autres églises d'Occident. Aux yeux de Clément, le gnostique, en tant qu'il enseigne, a la même importance qu'un évêque en Occident... Au fond, Origène a la même conception que Clément. Cependant maint passage de ses œuvres, et surtout sa propre histoire, attestent que de son temps à Alexandrie aussi l'épiscopat s'était fortifié et revendiquait les mêmes prérogatives et les mêmes droits qu'en Occident... Clément représente un stage ancien, tandis que, au

temps d'Origène, le pivotement était accompli. Partout où ce pivotement se fit, il alla de soi que l'épiscopat monarchique était d'institution apostolique [1]. »

Clément d'Alexandrie est contemporain d'Irénée et de Tertullien. Comme tant d'autres chrétiens grecs du second siècle, il a beaucoup voyagé : il a parcouru l'Italie, la Grèce, l'Orient, la Palestine, il s'est fixé un temps à Alexandrie, sans doute vers 180, et il y demeure jusque vers 202 ou 203, où peut-être se retire-t-il à Jérusalem. L'ecclésiologie de Clément, à ce compte, ne représenterait pas exclusivement celle d'Alexandrie et des Alexandrins, et son témoignage, s'il était tel que le dit M. Harnack, vaudrait pour la chrétienté grecque, qui semblait pourtant avec Denys de Corinthe et Hégésippe dans la commune doctrine.

Mais le jugement porté là par M. Harnack nous semble plus tendancieux qu'aucun autre : Clément, oserons-nous dire, est tout ensemble un gnostique orthodoxe et un orthodoxe de tradition, et, ce dualisme donné, on n'a pas de peine à retrouver dans son orthodoxie de tradition les traits de celle d'Irénée, il s'agit seulement de les dégager de l'insupportable prolixité des écrits qui se sont conservés de lui et du peu que l'on sait des écrits qui se sont perdus.

1. *Dogmengeschichte*, t. I[4], p. 403. M. LOOFS, *Leitfaden*, p. 167, épouse la thèse de Harnack. Pour un jugement moins absolu, HORT et MAYOR, *Clement of Alexandria Miscellanies Book VII* (London 1902), p. XXII-XLVII (contre HARNACK et HATCH). M. BARDENHEWER, t. II, p. 59, estime que Clément est en théorie fidèle au critère ecclésiastique, et que le principe de tradition n'est pas pour lui un mot vide de contenu, mais qu'en pratique il lâche la bride à son jugement subjectif : « Clément n'est nullement un homme de tradition comme l'était Irénée ».

*
* *

Les *Hypotyposes* de Clément, un ouvrage aussi important que les *Stromates*, étaient un exposé doctrinal qui prenait pour base les Écritures des deux Testaments, sans omettre, nous assure Eusèbe, certains livres qui sont d'une canonicité controversée, comme l'épître de Jude, l'épître de Barnabé, les « autres épîtres catholiques », l'apocalypse de Pierre, l'épître aux Hébreux, que Clément attribuait à saint Paul. Les *Hypotyposes* contenaient, croit-on, une justification du canon du Nouveau Testament : Clément s'y appliquait à établir l'authenticité apostolique, par exemple, de l'épître aux Hébreux[1] : il rapportait l'origine du second évangile de manière à le rattacher par Marc à l'apôtre Pierre, qui aurait confirmé cet évangile de son autorité d'apôtre pour « la lecture dans les églises[2] ». Eusèbe observe que Papias use du même argument.

Clément déclarait tenir ces souvenirs sur l'origine du Nouveau Testament de « la tradition des presbytres d'antan », et il rapportait ce qui a trait à l'épître aux Hébreux « comme le bienheureux presbytre

1. Euseb. *H. E.* vi, 14, 1.

2. *Id.* ii, 15, 2. Après des déclarations telles, on comprend mal que des critiques puissent avancer que Clément ne connaissait pas de canon du N. T. (au sens d'Irénée, de Tertullien, du *Muratorianum*), et que seulement du temps d'Origène on en vint à Alexandrie au point que Rome avait atteint quarante ans plus tôt. La discussion (Zahn, Harnack) sur le canon du N. T. de Clément, est résumée par Bardenhewer, t. II, p. 59-61. Cf. Zahn, *Grundriss*, p. 41-44. La démonstration serait plus forte encore, si l'hypothèse de dom Chapman, considérant le *Muratorianum* comme un fragment des *Hypotyposes* de Clément, était acceptée. Chapman, « L'auteur du canon muratorien » dans la *Revue bénédictine*, 1904, p. 240-264. Mais je ne crois pas cette hypothèse plausible.

disait », formule chère à Irénée [1]. On a là une indication sur la méthode de Clément en ces matières de tradition, et sur le respect dont il entoure les dires des presbytres. Selon Eusèbe, Clément, dans son livre Περὶ τοῦ πάσχα, dit avoir été contraint par ses auditeurs à écrire les traditions qu'il avait recueillies des anciens presbytres, au nombre desquels il cite Méliton, Irénée et quelques autres [2]. Alexandre de Jérusalem traitera Clément lui-même de « bienheureux presbytre [3] ».

A la demande d'Alexandre de Jérusalem, Clément composa un livre, dont le titre seul a été conservé : Κανὼν ἐκκλησιαστικὸς ἢ πρὸς ἰουδαΐζοντας. On pourrait y voir un traité contre les quartodecimans, mais Clément avait composé par ailleurs un traité sur la Pâque, Jérusalem était acquise à l'usage dominical, la controverse pascale était close au temps où Alexandre avait Clément près de lui à Jérusalem, autant de raisons pour penser que ce traité ne visait pas les quartodecimans. Il visait donc le judéo-christianisme, d'où l'on peut induire que le « canon ecclésiastique » qu'il défend est la règle ecclésiastique de la foi, en tant qu'elle réclame une interprétation spirituelle, et non point littérale, des Écritures. Et déjà l'expression « canon ecclésiastique » révèle une conception ecclésiologique qui rattache Clément à tous les presbytres que nous connaissons.

L'idée de règle ou canon ecclésiastique est, au surplus, une idée familière à Clément. Des hérétiques

1. Euseb. vi, 14, 4.
2. *Id.* vi, 13, 9 : ἃς ἔτυχε παρὰ τῶν ἀρχαίων πρεσβυτέρων ἀκηκοὼς παραδόσεις.
3. *Id.* vi, 11, 6. Les dits attribués aux presbytres par Irénée et autres, ont été recueillis plusieurs fois, notamment par Funk, *PP. apostol.* t. I, p. 378-389.

refusent d'user de vin dans l'eucharistie, et « se servent pour l'offrande de pain et d'eau contrairement au canon de l'Église[1] ». Le canon de l'Église, en matière sacramentelle, s'impose donc, et la condamnation de l'hérésie est déjà dans le fait de désobéir à ce canon. Voici posée l'antithèse du canon et de l'hérésie. Ailleurs, Clément s'exprime ainsi : « Il ne faut jamais, à l'exemple de ceux qui embrassent les hérésies, violer la vérité ou frauder le canon de l'Église[2] ».

Qu'est-ce que ce canon ecclésiastique ? C'est, répond Clément, l'unisson et l'accord de la Loi et des prophètes [d'une part], et du Testament transmis selon la présence du Seigneur »[3], en d'autres termes, dirons-nous, en rappelant la trilogie bien connue, l'harmonie des prophètes, du Seigneur et des apôtres, allusion peut-être aux contradictions que dénonce Marcion. « Menteurs sont ceux qui, trébuchant sur les maîtresses doctrines, rejettent le Seigneur, autant qu'il est en eux, et corrompent le vrai enseignement du Seigneur, discutant et enseignant les Écritures d'une façon indigne de Dieu et du Seigneur : car le dépôt que nous aurons à restituer à Dieu, celui qui est se-

1. *Stromat.* I, 10 (VIII, 813) : μὴ κατὰ τὸν κανόνα τῆς ἐκκλησίας. — Dans les références à Clément et Origène, je renverrai à la pagination de Migne, vu la défectuosité de la distribution des textes en paragraphes.

2. *Stromat.* VII, 16 (IX, 545) : οὐ χρή ποτε, καθάπερ οἱ τὰς αἱρέσεις μετιόντες ποιοῦσι, μοιχεύειν τὴν ἀλήθειαν οὐδὲ μὴν κλέπτειν τὸν κανόνα τῆς ἐκκλησίας. Se rappeler la sévérité de la discipline pénitentielle contre la fornication et la « fraude ». Sur le rôle fondamental du κανὼν ἐκκλησιαστικός ou κανὼν τῆς ἐκκλησίας, chez Clément, KATTENBUSCH, t. II, p. 110-129.

3. *Stromat.* VI, 15 (IX, 349 A) : κανὼν δὲ ἐκκλησιαστικὸς ἡ συνῳδία καὶ ἡ συμφωνία νόμου τε καὶ προφητῶν τῇ κατὰ τὴν τοῦ κυρίου παρουσίαν παραδιδομένῃ διαθήκῃ. Voyez encore *Stromat.* VI, 11 (309 C), où la « symphonie ecclésiastique » est l'accord des prophètes, des apôtres et de l'Évangile.

lon l'enseignement du Sauveur par ses apôtres, c'est l'intelligence et la culture de la tradition religieuse[1] ». Prêchez sur les toits, a dit le Sauveur, c'est à savoir « expliquez les Écritures selon le canon de la vérité[2] ». Plus exactement encore : « [Celui qui veut être sauvé] doit croire aux disciples de Dieu, et se fier à Dieu, aux prophètes, aux évangiles, aux discours apostoliques[3] ». Le « canon de la vérité » est la même chose que le « canon de la tradition » ou le « canon de l'Église » : c'est une doctrine ferme et exclusive : ce n'est pas purement et simplement le symbole liturgique baptismal, qui n'en est qu'une formule catéchétique.

Clément interprète ainsi le récit du vase de parfum répandu sur les pieds du Sauveur :

Ce peut être un symbole de l'enseignement du Seigneur et de sa passion. Car les pieds oints de cette myrrhe parfumée signifient l'enseignement divin qui chemine glorieusement jusqu'aux extrémités de la terre... Et, si j'ose dire, les pieds, les pieds du Seigneur, les pieds oints de cette myrrhe, ce sont les apôtres, qui, selon la prophétie du parfum de l'onction, ont reçu le saint Esprit. Donc, les apôtres qui ont parcouru la terre habitée et annoncé l'Évangile, sont allégoriquement les pieds du Seigneur[4].

1. *Stromat.* VI, 15 (348 B) : Ψευσταί... οἱ εἰς τὰ κυριώτατα παραπίπτοντες... ἀποστεροῦντες δὲ τοῦ κυρίου τὴν ἀληθῆ διδασκαλίαν... Παραθήκη... ἡ κατὰ τὴν τοῦ κυρίου διδασκαλίαν διὰ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ, τῆς θεοσεβοῦς παραδόσεως σύνεσις.

2. *Ibid.* (C) : κατὰ τὸν τῆς ἀληθείας κανόνα διασαφοῦντες τὰς γραφάς. *Stromat.* I, 1 (VIII, 704 C) : κατὰ τὸν τῆς παραδόσεως κανόνα.

3. *Quis div. salv.* 42 (IX, 652 A) : προφητείαις, εὐαγγελίοις, λόγοις ἀποστολικοῖς.

4. *Paedagog.* II, 8 (VIII, 465). Cf. *Stromat.* VII, 12 (IX, 501 C). Le saint Esprit conféré aux apôtres continue d'être opérant dans l'Église. Si les *Excerpta ex scriptis Theodoti* sont des extraits faits par Clément d'Al. et mêlés d'observations de lui, voyez *Excerpt.* 24 (IX, 672), où est affirmée la présence opérante de l'Esprit dans l'Église, le même Esprit

La prédication de l'Évangile à l'œcuménicité est donc l'œuvre des apôtres [1]. La prophétie était pleine de « gnose », qui par le Seigneur a été manifestée aux apôtres, « Jacques, Pierre, Jean, Paul » [2], et qui est venue, transmise sans être écrite, des apôtres jusqu'à nous par une succession dont les aboutissants ne sont pas nombreux [3]. Sous ces paroles obscures, Clément désigne l'enseignement de presbytres comme Méliton et Irénée, et mieux encore Pantène, et les autres dont il parle en tête des *Stromates*. « Ils conservaient, écrit-il, la vraie tradition du bienheureux enseignement [du Christ], qu'ils tenaient immédiatement de Pierre, de Jacques, de Jean, de Paul, les saints apôtres » [4].

qui opérait par les prophètes de l'Ancien Testament. Rapprochez *Eclog. prophet.* 23 (IX, 708).

1. Clément cite souvent le Κήρυγμα Πέτρου, apocryphe composé, croit-on, en Égypte, dans le premier quart du second siècle. Or ce Κήρυγμα insistait déjà sur le rôle capital des apôtres. On y lisait les instructions du Sauveur en vue de la prédication de l'Évangile. Les apôtres devaient le prêcher d'abord à Israël, et consacrer douze ans à cette prédication. Ces douze ans révolus, ils devaient s'adresser au monde non-juif. *Stromat.* vi, 5. Peut-être Clément a-t-il puisé à cette même source ce qu'il dit de la prédication des apôtres, de tous les apôtres, aux enfers. *Id.* 6 (IX, 268 A). C'est bien là du moins qu'il a puisé le discours du Sauveur ressuscité aux Douze. *Ibid.* (269 C). Ces textes dans Dobschütz, *Kerygma Petri*, p. 22-23.

2. *Stromat.* vi, 8 (IX, 289 C).

3. *Id.* 7 (284 A) : ἡ γνῶσις δὲ αὐτή, ἡ κατὰ διαδοχὰς εἰς ὀλίγους καὶ τῶν ἀποστόλων ἀγράφως παραδοθεῖσα, κατελήλυθεν. Ici encore l'idée de παράδοσις. Cf. *Excerpt. Theodot.* 66 (IX, 689), et *Eclog. prophet.* 59 (728).

4. *Stromat.* i, 1 (VIII, 700) : τὴν ἀληθῆ τῆς μακαρίας σώζοντες διδασκαλίας παράδοσιν, εὐθὺς ἀπὸ Πέτρου κτλ. — Sur la primauté de Pierre, par rapport aux autres apôtres, on rappellera ce que Clément écrivait au livre VIII de ses *Hypotyposes :* « Le Christ a, dit-on, baptisé Pierre seul, Pierre a baptisé André, celui-ci a baptisé Jacques et Jean, ces derniers les autres. » *P. G.* t. IX, col. 745 C. (Tiré du *Pré spirituel*). Ailleurs, Clément appelle Pierre « l'élu, le choisi, le premier des disciples (ὁ πρῶτος τῶν μαθητῶν), pour qui seul, avec lui-même, le Sauveur a payé le tribut ». *Quis div. salv.* 21. — Au livre des *Hypotyposes*, Clément croyait savoir que le Képhas à qui Paul a résisté en face n'était pas l'apôtre Pierre, mais un des soixante-dix disciples! Euseb. *H. E.* i, 12, 2.

L'enseignement des presbytres tire son autorité des apôtres dont il est un héritage venu jusqu'à nous par succession (κατὰ διαδοχάς). Il ne s'agit pas là proprement de la διαδοχή des évêques en général, reconnaissons-le : Pantène, en effet, n'est pas évêque comme Méliton et Irénée, Clément pas davantage. Cependant Clément justifie l'enseignement des presbytres, qu'il ne distingue pas des évêques, par la même considération dont usaient Irénée, Hégésippe, Papias, Polycarpe, pour justifier l'enseignement des évêques et la foi des églises [1].

L'épiscopat, distinct de l'apostolat, remonte aux apôtres : « Pierre, Jacques et Jean, après l'ascension du Sauveur, encore que le Seigneur les eût honorés plus que les autres, ne se disputèrent pas la gloire, mais choisirent Jacques le juste pour évêque de Jérusalem [2] ». Clément écrit, par allusion à un mot des *Pastorales* (*I Tim.* III, 4-5) : « Il faut instituer des évêques, dit [saint Paul], qui sachent, après [avoir gouverné] leur propre maison, gouverner toute l'église [3] ». Car l'église est gouvernante et gouvernée. D'un côté, est le peuple [4]. De l'autre sont les pasteurs de ce peuple, les « chefs des églises », en comprenant sous ce nom de chefs, aussi bien les évêques que les prêtres : « Nous sommes pasteurs, écrit Clément, nous les chefs des églises, à l'image du bon pasteur, et vous, vous êtes le troupeau » [5].

1. Sur les « presbytres » de Clément, cf. *Eclog. prophet.* 27 (IX, 712) et 56 (724).
2. Cité du dixième livre des *Hypotyposes* par EUSEB. *H. E.* II, 1, 3.
3. *Stromat.* III, 12 (VIII, 1180 A) : τοῦ ἰδίου οἴκου καὶ τῆς ἐκκλησίας ἁπάσης προΐστασθαι. Cf. *id.* 18 (1212 B).
4. *Stromat.* I, 1 (VIII, 692 B). Cf. *Stromat.* III, 12 (VIII, 1189 C) : πρεσβύτερος, διάκονος, λαϊκός.
5. *Paedagog.* I, 6 (VIII, 293 D) : εἴ τε ποιμένες ἐσμὲν οἱ τῶν ἐκκλησιῶν

Celui-là est vraiment presbytre de l'église, et véritable diacre de la volonté de Dieu, qui pratique et qui enseigne les choses du Seigneur : il n'est pas estimé juste, parce que les hommes l'ont élu et parce qu'il est presbytre, mais parce que juste il a été mis dans le presbyterium. Et quand même sur terre il n'aurait pas été honoré du siège le plus élevé, il s'assoira sur les vingt-quatre trônes et jugera le peuple, comme dit Jean dans l'Apocalypse... Car l'ordre [que nous voyons sur terre] dans l'Église, des évêques, des prêtres, des diacres, est, je pense, une imitation de la gloire angélique et de cette économie que les Écritures disent réservée à ceux qui, marchant sur les pas des apôtres, ont vécu dans la perfection de la justice selon l'Évangile. Dans les nuages ils seront ravis, dit l'apôtre, pour remplir d'abord l'office de diacre, ensuite pour être admis dans le presbyterium, selon un ordre de gloire (car il y a gloire et gloire), jusqu'à ce qu'ils atteignent à la taille de l'homme parfait[1].

Bien remarquable est l'indivision apparente que Clément laisse entre les prêtres et l'évêque : le *presbyterium* est un honneur, une gloire, où ensemble ils sont élevés[2] : l'évêque est le presbytre auquel est dévolue la πρωτοκαθεδρία. La distinction est ailleurs nettement marquée des degrés de la hiérarchie. « Mille prescriptions, dit Clément[3], concernant les personnes

προηγούμενοι, κατ' εἰκόνα τοῦ ἀγαθοῦ ποιμένος, τὰ δὲ πρόβατα ἡμεῖς (*ita* STAEHLIN). Sylburg propose de lire ὑμεῖς.

1. *Stromat.* VI, 13 (IX, 328) : .. οὐχ ὑπ' ἀνθρώπων χειροτονούμενος, οὐδ' ὅτι πρεσβύτερος, δίκαιος νομιζόμενος, ἀλλ' ὅτι δίκαιος ἐν πρεσβυτερίῳ καταλεγόμενος· κἂν ἐνταῦθα ἐπὶ γῆς πρωτοκαθεδρίᾳ μὴ τιμηθῇ κτλ. — αἱ ἐνταῦθα κατὰ τὴν ἐκκλησίαν προκοπαὶ ἐπισκόπων, πρεσβυτέρων, διακόνων, μιμήματα ἀγγελικῆς , οἶμαι, δόξης κτλ.

2. *Stromat.* VII, 1 (IX, 405 A), même indivision.

3. *Paedagog.* III, 11 (VIII, 677 A) : ὑποθῆκαι εἰς πρόσωπα ἐκλεκτὰ διατείνουσαι, ... αἱ μὲν πρεσβυτέροις, αἱ δὲ ἐπισκόποις, αἱ δὲ διακόνοις, ἄλλαι χήραις, περὶ ὧν ἄλλος ἂν εἴη λέγειν καιρός.

choisies, sont exprimées par les saints livres : les unes concernant les prêtres, ou les évêques, les autres les diacres, d'autres lès veuves. »

Dans le beau récit sur saint Jean qui clôt le *Quis dives salvetur*, l'apôtre est représenté visitant une église voisine d'Éphèse et sans doute par lui fondée. A la tête de cette église est un épiscope unique, auquel l'apôtre confie le jeune homme qu'il a amené à la foi. L'évêque prépare le jeune homme et finalement le baptise. Quand le nouveau baptisé s'est perverti et s'en est allé, Jean arrive et demande ce qu'il est devenu : « Évêque, rends-nous le dépôt que moi et le Sauveur t'avons confié en présence de l'église que tu présides » (τῆς ἐκκλησίας ἧς προκαθέζῃ). Toutes les églises du temps de Clément sont certainement constituées sur le modèle de cette église johannine.

Le baptême procure la rémission des péchés et la connaissance de Dieu. La catéchèse est le fondement de la foi [1]. La foi est éduquée par le baptême et l'Esprit saint. La grâce du baptême fait qu'on n'est pas le même qu'on était avant d'être baptisé [2]. Le baptême conféré par les hérétiques n'est pas un baptême véritable, légitime : son eau est celle d'un fleuve qui se précipite dans la mer, où est précipité avec lui quiconque se détache de la terre ferme de la vérité[3]. Le baptême est donc bien une nouvelle naissance et il n'y a point de naissance légitime hors de l'Église, qui

1. *Paedagog.* I, 6 (VIII, 296 A) : ἡ πίστις εἰς θεμέλιον ἐκ κατηχήσεως συνεστραμμένη. Cf *Eclog. prophet.* 28 (IX, 713) : οὐκ ἔστι πιστεῦσαι ἄνευ κατηχήσεως.

2. *Paedagog.* I, 6 (VIII, 285).

3. *Stromat,* I. 19 (VIII, 813 A) : τὸ βάπτισμα τὸ αἱρετικὸν οὐκ οἰκεῖον καὶ γνήσιον ὕδωρ. — ὁ παρεκτραπεὶς ἐκ τῆς κατ' ἀλήθειαν ἑδραιότητος. (Rappel de *I Tim.* III, 15).

seule possède, avec la vérité, l'Esprit saint. Clément, pour désigner les chrétiens authentiques, les appelle « ceux de l'église [1]». Il n'est de martyrs que pour eux et parmi eux. Il n'est d'élus que dans le sein de l'Église [2]. La volonté de Dieu est créatrice, et c'est ce qu'on appelle le kosmos : elle veut le salut des hommes, et c'est ce qu'on appelle l'Église [3].

*
* *

Le mot église désigne l'église locale, proprement la synaxe ou assemblée des fidèles : on dit, dans ce sens, *ecclesia*, comme on dit *agora* [1]. Le mot église sert aussi à désigner le nombre des élus reçus au ciel : « Oui, pédagogue [et divin pasteur], mène-nous [comme ton troupeau] à ta montagne sainte, à l'Église sublime, celle qui est au-dessus des nuées, celle qui touche aux cieux [5] ». Rien n'est plus actuel que cette « église uranie », invisible et supraterrestre [6]. Mais cette Église uranie s'oppose à l'Église terrestre comme une réalité s'oppose à son image : l'image ici ou l'ombre, c'est l'Église terrestre et visible [7].

Plus universelle qu'aucune philosophie, la parole du divin Maître « s'est répandue sur toute la terre habitée, persuadant les Grecs aussi bien que les barbares, à travers peuples et villes, ici une cité entière,

1. *Stromat.* IV, 9 (VIII, 1284 B) et 12 (1293 B).
2. *Paedagog.* II, 10 (VIII, 529 B).
3. *Paedagog.* I, 6 (VIII, 281 B) : ὡς τὸ θέλημα αὐτοῦ ἔργον ἐστί, καὶ τοῦτο κόσμος ὀνομάζεται, οὕτω καὶ τὸ βούλημα αὐτοῦ ἀνθρώπων ἐστὶ σωτηρία, καὶ τοῦτο ἐκκλησία κέκληται.
4. *Paedagog.* II, 10 (VIII, 512 B) et III, 11 (657 A).
5. *Paedagog.* I, 9 (VIII, 352 A).
6. *Paedagog.* II, 1 (VIII, 382 A).
7. *Stromat.* IV, 8 (VIII, 1277 B) : εἰκὼν τῆς οὐρανίου ἐκκλησίας ἡ ἐπίγειος.

là des maisons entières,... et jusqu'à des philosophes mêmes qu'elle amène à la vérité [1] ». Ne dirait-on pas que Clément se souvient de saint Ignace d'Antioche, quand il écrit : « L'autel terrestre parmi nous ici-bas, c'est la collectivité de ceux qui s'appliquent à la prière, et qui sont à eux tous une voix, une pensée... L'Église a vraiment comme une unique respiration [2] ». Universalité et unité, double aspect sous lequel Clément considère l'Église terrestre. De là une expression fréquente chez lui : « l'église totale ». Dans le mariage, l'époux est la couronne de la femme : « Et de l'Église totale le Christ est la couronne [3]. »

Or cette Église, universelle et une, hiérarchique tout autant, apostolique d'origine et de doctrine, est, aux yeux de Clément, l'antithèse vivante et triomphante de l'hérésie. Clément cite de l'épître aux Éphésiens le texte où saint Paul ne veut pas que les fidèles soient comme des enfants qui s'abandonnent aux flots mouvants et se laissent aller à tout vent de doctrine :

[*Paul*] *dit cela pour l'édification du corps du Christ, du Christ qui est le chef* [*du corps*] *et l'époux* [*de l'Église*], *le seul parfait dans la justice : et nous, nous sommes les enfants, qui nous défendons contre les vents des hérésies chargés d'infatuation, qui refusons de croire à ceux qui nous enseignent autrement que nos pères* [*nous ont enseigné*], *et qui devenons parfaits quand nous sommes l'Église, avec le Christ pour le chef* [4].

1. *Stromat.* VI, 18 (IX, 400 B).

2. *Stromat.* VII, 6 (IX, 444) : ἔστι τὸ παρ' ἡμῖν θυσιαστήριον ἐνταῦθα τὸ ἐπίγειον τὸ ἄθροισμα τῶν ταῖς εὐχαῖς ἀνακειμένων, μίαν ὥσπερ ἔχον φωνὴν τὴν κοινὴν καὶ μίαν γνώμην. — Ἡ σύμπνοια δὲ ἐπὶ τῆς ἐκκλησίας λέγεται κυρίως.

3. *Paedagog.* II, 8 (VII, 480 B) : τῆς συμπάσης ἐκκλησίας στέφανος ὁ Χριστός. *Stromat.* III, 11 (1173 B) : εἴτε ὁ καθ' ἕκαστον ἡμῶν, εἴτε καὶ ἀθρόα ἡ ἐκκλησία. *Id.* IV. 8 (1272 A) : πᾶσα ἡ ἐκκλησία.

4. *Paedagog.* I, 5 (VIII, 269 C) : ἐσμὲν ἐκκλησία. Clément énonce

Ailleurs, à propos d'un texte des Proverbes :

Celui qui s'appuie sur les mensonges, celui-là fait paître les vents et poursuit des oiseaux ailés [*Prov.* x, 4]. *Je ne pense pas que le Logos dise cela de la philosophie,... mais bien contre les hérésies. Car il ajoute : Il abandonne les sentiers de sa vigne, et il se perd dans les chemins de sa propre terre. Ce sont là* [*les hérésies*] *qui abandonnent l'Église qui est depuis le commencement*[1].

Ailleurs, sur l'Église considérée comme l'épouse de Dieu :

... l'épousée qui est l'Église. Il faut qu'elle soit pure des pensées du dedans qui sont contraires à la vérité, et de celles du dehors qui l'assaillent, je parle des sectateurs des hérésies qui voudraient la persuader de devenir adultère à son époux unique, le Dieu tout-puissant. Le serpent a trompé Ève, Ève appelée vie : nous du moins ne transgressons pas les préceptes en nous laissant tromper par l'active perfidie des hérésies[2].

Ailleurs, d'un point de vue plus philosophique :

Il y a trois états de l'âme : l'ignorance, l'opinion, la science. Dans l'ignorance sont les nations [*païennes*], *dans la science l'Église la véridique, dans l'opinion ceux qui suivent les hérésies...*

Nous savons qu'autre chose est le plaisir, que nous attribuons aux nations [*païennes*]; *autre chose est la colère, qui est souveraine dans les hérésies; autre chose est la joie,*

que nous sommes parfaits, dans l'ordre de la gnose, quand nous sommes l'Église, car il n'y a de gnose parfaite que la « gnose ecclésiastique ».

1. *Stromat.* I, 19 (VIII, 812 C) : τὰς αἱρέσεις ἐπιρραπίζει..., αὗται δέ εἰσιν αἱ τὴν ἐξ ἀρχῆς ἀπολείπουσαι ἐκκλησίαν.

2. *Stromat.* III, 12 (VIII, 1180 B) : τῶν τε ἔξωθεν πειραζόντων, τουτέστι τῶν τὰς αἱρέσεις μετιόντων.

qui est distinctive de l'Église; autre chose est l'allégresse, qu'il faut reconnaître à qui est gnostique selon la vérité [1].

Et donc, comparée aux hérésies, l'Église est l'épouse légitime, chaste, fidèle : les hérésies l'assaillent du dehors. L'Église est la vérité : les hérésies sont l'opinion instable comme le vent.

En veut-on la démonstration ? Il est nécessaire d'en venir aux questions [*soulevées par les hérétiques*], *et par les Écritures elles-mêmes d'apprendre apodictiquement comment les hérésies ont erré, et comment au contraire dans la vérité unique et dans la vieille Église est la gnose la plus exacte et l'hérésie réellement la meilleure...*

Nous savons que les hérésies sont nécessairement ainsi appelées parce qu'elles s'opposent à la vérité. Pour le malheur des hommes, les sophistes [*que sont les hérétiques*] *ont pris quelques éléments à cette vérité, ils les mêlent à leurs trouvailles humaines et à leurs artifices, et ils se glorifient d'être d'une école plutôt que de l'Église* [2].

La méthode de Clément s'affirme : le parti de l'Église est celui de la science (ἐπιστήμη), de la science opposée à l'opinion. Clément se fait fort de le montrer par une discussion où il descendra sur le terrain commun, et dans laquelle il fera voir que de toutes les gnoses la plus exacte est la doctrine traditionnelle, que de toutes les « hérésies » l'orthodoxie est celle que nous devons préférer. La hardiesse et la nouveauté de l'attitude de Clément sautent aux yeux. Mais ces avances faites à l'hérésie, et, au fond, aux exigences

1. *Stromat.* VII, 16 (IX, 540) : οἱ ἐν τῇ ἐπιστήμῃ ἡ ἐκκλησία ἡ ἀληθής, οἱ δὲ ἐν οἰήσει οἱ κατὰ τὰς αἱρέσεις.

2. *Stromat.* VII, 15 (IX, 528) : ἐν μόνῃ τῇ ἀληθείᾳ καὶ τῇ ἀρχαίᾳ ἐκκλησίᾳ ἥ τε ἀκριβεστάτη γνῶσις καὶ ἡ τῷ ὄντι ἀρίστη γνῶσις· αὐχοῦσι προΐστασθαι διατριβῆς μᾶλλον ἢ ἐκκλησίας.

éternelles de la controverse, sont une tactique, et qui n'amoindrit en rien les droits de la « vieille Église » des presbytres à la possession du dépôt de la foi révélée.

Nous insistons à dessein sur le caractère antihérétique de l'ecclésiologie de Clément, parce que la négation de ce caractère est une thèse caressée avec complaisance par les auteurs protestants d'histoire des dogmes. A les en croire, Tertullien et Irénée sont catholiques, parce qu'ils requièrent une norme extérieure de la foi et que leur christianisme est essentiellement statutaire. Mais Clément est un protestant, ou, si on n'ose pas prononcer ce mot, on dit que Clément est un mystique : « Le christianisme de Clément est l'*esprit* qui l'inspire, qui le guide, et qui, le plus souvent, le détermine dans le choix qu'il fait des éléments mêmes qu'il emprunte à la philosophie »[1]. Ainsi se retrouve à Alexandrie, vers l'an 200, la religion de l'esprit et le protestantisme libéral, par opposition au catholicisme qui triomphe vers le même temps à Carthage, à Rome, à Lyon.

C'est rompre l'équilibre de la doctrine de Clément. La révélation et la philosophie se coordonnent, en effet, pour lui, sous trois termes : le premier est la philosophie, qui a pour rôle de purifier l'âme et de la moraliser, en la préparant ainsi à recevoir la foi; le second terme est la foi elle-même; le troisième est la gnose que la vérité édifie sur le fondement de la foi[2]. Cette distinction est capitale. Pourquoi vou-

1. E. de Faye, *Clément d'Alexandrie* (Paris 1898), p. 298 et suiv. Même vue chez C. Bigg, *The christian Platonists of Alexandria* (Oxford 1886), notamment p. 101.

2. *Stromat.* vii, 3 (IX, 424 C) : φιλοσοφία ἡ ἑλληνικὴ οἷον προκαθαίρει καὶ προεθίζει τὴν ψυχὴν εἰς παραδοχὴν πίστεως, ἐφ' ᾗ τὴν γνῶσιν

drions-nous que Clément sacrifie le terme central, la foi, aux deux autres? Or cette foi il ne la reçoit pas autrement que Tertullien et Irénée, nous l'avons montré, nous le montrerons encore.

Il est inévitable qu'ils commettent de grandes erreurs ceux qui abordent de grands sujets, s'ils n'ont pas reçu de la Vérité elle-même le canon de la vérité. Ceux-là, perdant la droite voie, se trompent et se trompent, et c'est justice, puisqu'ils n'ont pas un critère du vrai et du faux...

Comme un homme deviendrait animal, ainsi qu'il arriva aux victimes des philtres de Circé, celui-là cesse d'être homme de Dieu et fidèle au Seigneur, qui répudie la tradition ecclésiastique et qui embrasse les opinions des hérésies humaines... Car nous avons, nous, pour principe de la doctrine, le Seigneur, qui, soit par les prophètes, soit par l'Évangile, soit par les bienheureux apôtres, « en plusieurs manières et à plusieurs reprises » [*Heb.* I, 1], *nous mène du principe à la fin de la gnose. Quant au principe, si quelqu'un suppose qu'un autre est nécessaire, véritablement le principe ne sera plus sauf...* [*L'Écriture du Seigneur et sa voix*], *tel est notre critère pour l'invention des choses* [*de la gnose*]... *Le principe est au-dessus de toute discussion*[1].

Clément ne parle pas ici de la propédeutique philosophique : il parle de la foi et de la gnose qui se superpose à la foi. Or, cette gnose étant pratiquée aussi par les hérétiques, quelle différence y a-t-il entre la

ἐποικοδομεῖ ἡ ἀλήθεια. Sur cette coordination à la philosophie, de la foi, de la gnose, voyez BARDENHEWER, t. II, p. 56-58.

1. *Stromat.* VII, 16 (IX, 532). M. Harnack (*Dogmengeschichte*, t. I[4], p. 413) reconnaît, à l'occasion de ces textes, que « la conception empirique de l'Église, en vertu de laquelle l'Église est l'institut de la vraie doctrine, est adoptée entièrement par Clément ». Mais, ajoute M. Harnack, cette conception lui sert pour la polémique, pas encore pour l'enseignement direct. Je ne crois pas que telle soit l'économie de la pensée de Clément, comme on va voir.

gnose hérétique et la gnose ecclésiastique? Les hérétiques ne respectent pas le canon de la vérité, ils n'ont pas de critère de la vérité, parce qu'ils répudient la tradition ecclésiastique (παράδοσις ἐκκλησιαστική). Que faut-il entendre par cette tradition? C'est la πίστις, que Clément appelle ici ἀρχή : c'est l'enseignement des prophètes, de l'Évangile, des apôtres; c'est l'Écriture et la voix du Seigneur. La foi ou révélation est donc le point de départ de la réflexion, de la spéculation, en un mot de la gnose, laquelle est notre œuvre, notre apport, notre invention (εὕρεσις). Dans ce travail de découverte la philosophie grecque pourra d'ailleurs avoir son rôle légitime[1]. Cette philosophie ne fera pas perdre au fidèle sa foi, au contraire, elle fortifiera cette foi même : « Nous ne serons pas déracinés de la foi, bien plutôt, pour ainsi dire, nous y trouverons un abri plus ample et d'une certaine manière un exercice qui sera une démonstration de la foi[2] ». Mais, ne l'oublions jamais, pour Clément cette superstructure exégétique ou théologique a pour base la foi contenue dans la tradition ecclésiastique. L'enseignement du Christ est vraiment l'unique et nécessaire fondement[3], et il n'y a de gnose recevable que celle que Clément appelle ἐκκλησιαστικὴ γνῶσις[4].

Celui-là seul est donc gnostique pour nous, qui aura

1. Cf. *Stromat.* I, 1 (VIII, 705) et 20 (816-817).

2. *Stromat.* I, 2 (VIII, 709 B) : συγγυμνασίαν τινὰ πίστεως ἀποδεικτικήν.

3. Cf. *Cohort. ad gent.* 11 (VIII, 228 et suiv.).

4. *Stromat.* VII, 16 (IX, 544 A). Comment M. Harnack (*loc. cit.*) peut-il dire que Clément attribue à la gnose, la sienne, une valeur indépendante de l'Église catholique ? Même erreur chez M. Loofs (*Op. cit.* p. 171), qui signale le contraste entre « la liberté intérieure du christianisme personnel » de Clément, et la grande *Kirchlichkeit* de son disciple Origène.

vieilli [dans l'étude des] saintes Écritures, gardant intacte la rectitude apostolique et ecclésiastique des dogmes[1].

Pourrait-on souhaiter une déclaration qui fût davantage dans la ligne d'Irénée, qui nous rassurât davantage sur le gnosticisme de Clément? Nous en citerons une encore. Les hérétiques, écrit Clément, abusant des discours divins, de la sainte Écriture, n'entrent pas dans le royaume des cieux et ne laissent pas le prochain arriver à la vérité.

Eux-mêmes, ils n'ont pas la clé de l'entrée, mais une fausse clé, et, comme on a coutume de dire, une contre-clé. Ils n'entrent pas comme nous, en relevant la portière, [c'est-à-dire] la tradition du Seigneur[2], *mais en s'ouvrant un passage à côté, en perçant secrètement le mur de l'Église, en transgressant la vérité, en se faisant les mystagogues de l'âme des impies.*

Car, que leurs conventicules humains soient puînés de l'Église catholique[3], *pas n'est besoin de longs discours pour le prouver. L'enseignement du Seigneur, au temps de sa présence [sur terre], a commencé sous Auguste et a pris fin au milieu du règne de Tibère* [14-37][4] *: l'enseignement des apôtres du Seigneur, y compris le ministère de Paul, prend fin sous Néron* [54-68]. — *C'est au plus tôt au temps du règne d'Hadrien* [117-138], *que les inventeurs d'hérésies se produisent : ils continuent jusqu'au temps d'Antonin l'ancien* [138-161], *ainsi Basilides, bien qu'il se donne pour maître Glaukias, prétendu interprète de Pierre, comme [ces hérétiques] s'en vantent; ainsi Valentin qui aurait été disciple de Théodas, soi-disant disciple de Paul; ainsi Marcion*[5]...

1. *Stromat.* VII, 16 : τὴν ἀποστολικὴν καὶ ἐκκλησιαστικὴν σώζων ὀρθοτομίαν τῶν δογμάτων.

2. διὰ τῆς τοῦ κυρίου παραδόσεως εἴσιμεν.

3. ὅτι μεταγενεστέρας τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας τὰς ἀνθρωπίνας συνηλύσεις πεποιήκασιν.

4. Je traduis sur le texte de HORT-MAYOR, p. 188.

5. Suivent trois lignes sur la lecture desquelles les éditeurs ne sont

Il est évident que ces hérésies puînées et [à plus forte raison] celles qui sont plus récentes encore, sont des nouveautés et des altérations par rapport à l'Église aînée et plus véritable[1].

Après ce qui est dit là, j'estime qu'il est manifeste qu'il n'y a qu'une Église véritable, celle qui est vraiment ancienne, et à laquelle sont inscrits les vrais justes. Dieu étant unique, le Seigneur étant unique, ce qui est souverainement vénérable sera loué aussi d'être unique, imitant en cela son principe qui est unique. [L'Église] est donc associée à la nature de l'unité, l'Église qui est unique, et que [les hérétiques] essaient de diviser en multiples hérésies[2].

Donc, en hypostase, en idée, en principe, en excellence, unique, disons-nous, est l'ancienne et catholique Église[3], *dans l'unité d'une foi unique qui est selon les Testaments... L'excellence de l'Église, comme le principe de sa constitution, est dans l'unité*[4], *et elle est au-dessus de tout, sans qu'il y ait rien de semblable ou d'égal à elle.*

Quant aux hérésies, les unes portent un nom d'homme, ainsi celles de Valentin, de Marcion, de Basilides, alors même qu'elles se vantent de posséder l'enseignement de Mathias[5] *: car comme un est l'enseignement de tous les apôtres, une est la tradition [de cet enseignement]. — Les autres*

pas arrivés à s'entendre. Hort et Mayor corrigent *Marcion* en *Marc* et comprennent ainsi : « Marc l'évangéliste était plus ancien que Glaukias et que Théodas, disciples supposés des apôtres. Il était plus ancien même que Simon, qui indubitablement entendit Pierre. » Ce Simon (le Magicien) est le premier des hérétiques.

1. τῆς προγενεστάτης καὶ ἀληθεστάτης ἐκκλησίας.

2. Voici le grec : φανερὸν οἶμαι γεγενῆσθαι, μίαν εἶναι τὴν ἀληθῆ ἐκκλησίαν, τὴν τῷ ὄντι ἀρχαίαν... Τὸ ἄκρως τίμιον κατὰ τὴν μόνωσιν ἐπαινεῖται, μίμημα ὂν ἀρχῆς τῆς μιᾶς. Τῇ γοῦν τοῦ ἑνὸς φύσει συγκληροῦται ἐκκλησία ἡ μία, ἣν εἰς πολλὰς κατατέμνειν βιάζονται αἱρέσεις.

3. μόνην εἶναι φαμὲν τὴν ἀρχαίαν καὶ καθολικὴν ἐκκλησίαν.

4. ἡ ἐξοχὴ τῆς ἐκκλησίας, καθάπερ ἡ ἀρχὴ τῆς συστάσεως, κατὰ τὴν μονάδα ἐστί.

5. Clément veut parler des Παραδόσεις dites de saint Mathias, apocryphe très estimé dans l'école de Basilides. Cet apocryphe, du premier quart du second siècle, est souvent cité par Clément. Preuschen, *Antilegomena*, p. 13-15.

portent un nom de lieu, les Pératiques, ou un nom de race, les Phrygiens, ou un nom de vertu, les Encratites, ou le nom de leurs opinions caractéristiques, les Docètes[1]...

L'opposition de l'Église et des hérésies est-elle assez fortement exprimée? En face des hérésies multiples et rivales, l'Église est une[2], d'une unité qui tient à sa constitution, à son principe, à son origine, à la pensée de son divin fondateur. En face des hérésies, toutes de formation récente, l'Église est l'aînée, l'ancienne, la véritable, la vénérable, la sainte à qui seule appartiennent les justes, comme à elle seule appartient l'enseignement des apôtres, de tous les apôtres, dans une tradition authentique. Une, sainte, apostolique, elle est par surcroît catholique : le mot qui manque à Irénée est prononcé par Clément. Elle est, ajouterons-nous, la mère Église.

O mystérieux miracle! Un est le Père de l'univers, un l'Esprit saint qui est partout, une et unique la mère vierge, car j'aime à appeler l'Église de ce nom,... immaculée qu'elle est comme une vierge, aimante comme une mère[3].

Élans mystiques, oui, dans la manière de saint Ignace d'Antioche, oui, mais qui ont un objet aussi immédiatement perceptible que les hérésies, puisque ces élans ont pour raison d'être de donner plus de relief

1. *Stromat.* VII, 17. HORT et MAYOR, p. 188-190.
2. Voyez un remarquable développement de cette même idée de l'unité de l'Église, dans le *Paedagog.* I, 4 (VIII, 260), et dans *Stromat.* III, 11 (VIII, 1172). On ne peut donc pas dire que Clément change de conception de l'Eglise au XVe chapitre du VIIe livre des *Stromates*, comme le suppose M. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. I[4], p. 412. — Les *Stromates* (vers 209-211) sont l'œuvre la dernière en date de Clément.
3. *Paedagog.* I, 6 (VIII, 300 B).

et d'emphase au contraste de l'unité de l'Église et de la multiplicité des hérésies. Accordons que Clément n'insiste pas, comme Irénée, sur les liens qui unissent les uns aux autres les membres de ce grand corps : toujours est-il que l'Église catholique de Clément a une règle de foi, un canon de la liturgie, un canon des Écritures, une commune tradition. Si, dans ce catholicisme empirique, les évêques n'ont pas le relief qu'ils ont chez Irénée, il n'est pas inopportun d'observer que les églises, unités dont le catholicisme empirique est le total, n'ont pas davantage de relief. Elles n'en existent pas moins individuellement, et leur unité individuelle a pour garantie l'épiscopat monarchique institué, comme les églises elles-mêmes, par les apôtres. Si exubérante que soit dans l'œuvre que nous possédons de Clément la part de la propédeutique philosophique, d'une part, et de la gnose ecclésiastique ensuite, l'armature de la foi est chez lui la même que chez Irénée, son Église est hiérarchique et antihérétique.

Peut-être, après les faits que nous venons d'analyser, hésitera-t-on à dire, avec M. Bigg : « Pas un écho de la lutte, qui se livrait de son temps pour le triomphe de la hiérarchie, n'a pénétré dans la tranquille retraite où Clément enseignait et écrivait. Il reflète avec une calme fidélité l'image de l'ancien temps dans lequel il avait été lui-même élevé. Son cœur est avec la république : il est le Samuel de la nouvelle monarchie[1]. »

1. Bigg, *Christian Platonists*, p. 100. — Pour une plus complète description du régime épiscopal contemporain de Clément, il conviendrait de rappeler ce qu'on sait de Sérapion qui fut évêque d'Antioche entre 190 et 211, notamment par Euseb. *H. E.* vi, 12. — On pourrait rappeler aussi les deux incidents, si curieux, rapportés par Hippolyte dans le *Comment. in Daniel.* xviii et xix (*Hippolytus Werke*, t. I, 1, p. 230-234), le premier qui concerne un évêque de Syrie, le

second un évêque du Pont. Les deux faits montrent combien en chaque église l'évêque était tout, et comment, s'il arrivait qu'il manquât de bon sens, il pouvait entraîner toute son église dans l'extravagance que décrit Hippolyte. Le *Commentaire sur Daniel* date de 204, il est exactement contemporain de Clément.

CHAPITRE SIXIÈME

LES VARIATIONS DE TERTULLIEN.

Tertullien, carthaginois de naissance, n'est pas pour rien traité par Eusèbe de romain, car il l'est certes autant qu'Irénée. Tard converti (il dut naître vers 160 et devint chrétien vers 195), devenu aussitôt prêtre de Carthage, apologiste à la manière de Justin et d'Irénée, un instant vrai porte-parole de la chrétienté, soit grecque (il écrit en grec comme en latin), soit latine, il est, avec un éclat tout personnel, *eristicus et ardens vir* [1], la tradition [2]. Puis il verse dans le parti de la « nouvelle prophétie », se révolte contre Rome, et finit dans l'isolement et l'obscurité.

Si Tertullien était mort avant de passer à l'erreur montaniste, son ecclésiologie ne différerait guère de l'ecclésiologie d'Irénée, dont il a d'ailleurs connu et exploité le grand traité *Contra haereses*. Mais Tertullien n'a pas été que catholique : il a voulu concilier le principe de la règle de foi fondée sur la tradition et le principe de l'inspiration prophétique individuelle. Son catholicisme des beaux jours confirme la

1. Le mot est de saint Jérôme, *Epistul.* LXXXIV, 2.
2. Sur ce point (contre Harnack), BARDENHEWER, t. II, p. 340 et 362.

notion du catholicisme que nous a donnée Irénée : et, par contraste, son semimontanisme et son montanisme déclaré la confirment tout autant.

C'est ce que nous apprendra d'abord (il date de l'an 200 environ) le *De praescriptione haereticorum*.

I

Le Christianisme étant l'unité dans la conformité à une règle de foi, il est naturel que les non-conformistes fassent scandale : « *Plerique hoc ipso scandalizantur quod tantum haereses valeant.* » Ils sont trop et trop importants. Ils gagnent à leurs erreurs des fidèles que l'on savait être prudents et éprouvés : ici un évêque, là un diacre, ailleurs un docteur, même un martyr[1]. Tertullien accorde le fait, mais ne veut pas qu'on s'en émeuve. Car on ne doit pas, dit-il, juger la foi d'après les personnes qui la trahissent : le vent emporte les pailles légères, le froment qui reste est plus pur. Puis le Seigneur n'a-t-il pas été abandonné, trahi? L'apôtre Paul tout autant? Le Seigneur n'a-t-il pas prédit qu'il y aurait de faux prophètes, de faux apôtres, des antéchrists? L'apôtre Paul ne nous a-t-il pas prémunis contre les hérésies? Qu'on ne se trouble donc pas devant ce débordement d'hérésies, puisqu'elles étaient prédites[2].

Tertullien, entrant aussitôt dans le vif de son réquisitoire, critique l'hérésie, qui est ici le gnosticisme savant, et il lui reproche ce que nous avons vu

1. *Praescr.* 3 : « Quid ergo, si episcopus, si diaconus, si vidua, si virgo, si doctor, si etiam martyr lapsus a regula fuerit, ideo haereses veritatem videbuntur obtinere? »
2. *Praescr.* 1-6.

Irénée et Clément d'Alexandrie lui reprocher aussi, d'être une sophistique séculière[1]. Les erreurs des gnostiques, « *natae de ingenio sapientiae saecularis* », sont une interprétation téméraire de la nature divine et de l'incarnation. Elles sont subornées par la philosophie : Valentin a pris aux Platoniciens, Marcion aux Stoïciens et aux Epicuriens. Hérétiques et philosophes traitent les mêmes sujets, l'origine du mal, l'origine de l'homme, l'origine de Dieu. Leur méthode à tous est celle d'Aristote, de ce malheureux Aristote[2].

A quoi bon toute cette philosophie? Saint Paul

1. Le même argument sera repris par saint Hippolyte, cité par Euseb. *H. E.* v, 28. L'idée de voir dans les diverses erreurs gnostiques des emprunts à la philosophie grecque est poussée à bout par les *Philosophoumena* (livre VII notamment), pour qui Basilide a été perverti par Aristote, Valentin par Platon et Pythagore, Marcion par Empédocle, et ainsi des autres. Tertullien et Hippolyte entendaient réagir contre les complaisances que les apologistes grecs leurs devanciers et peut-être aussi les hellénistes juifs, avaient eues pour la sagesse grecque.

2. *Praescr.* 7 : « Miserum Aristotelem, qui illis dialecticam instituit, artificem struendi et destruendi, versipellem in sententiis, coactam in coniecturis, duram in argumentis, operariam contentionum, molestam etiam sibi ipsi, omnia retractantem, ne quid omnino tractaverit!... Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid Academiae et Ecclesiae? Quid haereticis et christianis? » — Rapprochez le curieux fragment grec du Περὶ ἐκκλησίας attribué à Anthime, évêque de Nicomédie († 302), retrouvé et publié par G. Mercati, *Note di letteratura biblica e cristiana antica* (Roma 1901), p. 95-98. Ce fragment est bien plus dans la manière d'Irénée et de Tertullien que dans celle d'Origène. Il débute ainsi : « Comme il y a un Dieu, un Fils de Dieu, un Esprit saint, ainsi Dieu a créé un homme unique, un kosmos unique, et il y a une Église catholique et apostolique et un baptême pour tout le kosmos, μία τοίνυν καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία ἔστι καθ' ὅλης οἰκουμένης, qui garde la foi aujourd'hui encore qu'elle a reçue des apôtres. Elle est appelée catholique parce qu'elle est répandue dans le monde entier... Mais les hérésies n'ont reçu [leur doctrine] ni des apôtres, ni des disciples des apôtres, ni des évêques successeurs des apôtres..., et elles ne sont point établies partout..., et leurs églises ne sont point appelées catholiques. » L'auteur montre alors qu'elles remontent aux Sadducéens, à Simon, etc. et que tous les hérésiarques ont emprunté leurs doctrines aux philosophes, notamment à Platon, à Aristote et à Hermès Trismégiste.

nous a prévenus contre ses séductions. Et saint Paul la connaissait bien cette sagesse humaine « *affectatricem et interpolatricem veritatis* », il l'avait vue à l'œuvre à Athènes[1]. Nous n'avons rien de commun avec elle.

Viderint qui stoïcum et platonicum et dialecticum christianismum protulerunt. Nobis curiositate opus non est, post Christum Iesum ; nec inquisitione, post euangelium. Cum credimus, nihil desideramus ultra credere : hoc enim prius credimus, non esse quod ultra credere debeamus[2].

Irénée pensait de même, quand il se réclamait de la foi nue, par opposition aux gnostiques qui aspirent à la science parfaite et qui méprisent la simplicité des « psychiques ». Tertullien, en bon africain, donne à cette pensée une forme absolue et outrancière. Il ne veut pas qu'on lui oppose la parole évangélique : « Cherchez et vous trouverez. » Car on ne cherche que quand on n'a pas encore trouvé : ayant trouvé la foi, nous n'avons plus qu'à la conserver. Que si nous avions quelque chose encore à chercher, est-ce aux hérétiques que nous devrions nous adresser, chez qui tout est étranger ou contraire à « notre vérité », à notre *regula fidei*[3]. Tertullien cite en les traduisant en son style les articles de cette *regula fidei*, le symbole baptismal de Carthage[4]. Voilà, poursuit-il, la règle instituée par le Christ, la règle qui ne sou-

1. Cf. *De anima*, 3.
2. *Praescr*. 7.
3. *Id.* 12 : « Nemo inde instrui potest, unde destruitur : nemo ab eo illuminatur, a quo contenebratur. Quaeramus ergo in nostro, et a nostris, et de nostro, idque dumtaxat quod salva regula fidei potest in quaestionem devenire. ».
4. *Id.* 13. Sur la valeur de ce texte comme représentation du symbole de Carthage, voyez D'ALÈS, *Théologie de Tertullien* (Paris 1905), p. 256-257, et K. ADAM. *Der Kirchenbegriff Tertullians* (Paderborn 1907), p. 38-40.

lève aucune question, sinon celles que posent les hérétiques et qui sont leur hérésie même. Ne touchons pas à cette règle, respectons-en l'ordre et la rédaction. Si cependant elle est pour toi en quelque point ambiguë ou obscure, adresse-toi à quelqu'un de l'Église qui soit docte et exercé, pour chercher avec toi au besoin la lumière qui te manque. Mais ignorer vaut mieux encore [1].

Cependant, objecteront les hérétiques, la *regula fidei* n'est pas tout, puisqu'il y a aussi les Écritures, sources de la foi. Ils disputent donc sur les Écritures. Mais, répond Tertullien, c'est justement ce que nous ne devons pas leur permettre. Premièrement, parce que l'apôtre Paul nous interdit de discuter avec l'hérétique. Secondement, parce que, avec l'hérésie d'aujourd'hui, on ne sait quelles Écritures elle reçoit, quel texte elle en lit, quelle interprétation elle en donne : vous perdrez votre peine à discuter, et le fidèle que vous pensiez éclairer en discutant devant lui avec l'hérétique, sortira de cette mêlée d'arguments plus incertain. Rien n'est vain comme de discuter sur les Écritures, « *in quibus aut nulla, aut incerta victoria est, aut par incertae* ». Une seule question est à poser : A qui appartient le dépôt de la foi, à qui le dépôt des Écritures [2] ?

A la question ainsi posée la réponse sera une réponse de fait : car il n'importe pas d'avoir préalablement établi ce qu'est Jésus par rapport à Dieu. Ceci seul importe, que Jésus, quand il était sur terre, a enseigné; que parmi ses disciples il en a choisi douze, qu'il destinait à être les maîtres des nations, qu'il a en effet envoyés aux nations pour les ins-

1. *Praescr.* 14. Cf. *De anima*, 2.
2. *Praescr.* 15-19.

truire, pour les baptiser au nom du Père, du Fils, du Saint-Esprit. Ces apôtres ont prêché d'abord en Judée la foi de Jésus-Christ et ont établi en Judée des églises; puis ils sont allés aux nations, ils leur ont prêché la même doctrine, ils ont fondé des églises en chaque cité, et à ces églises de fondation apostolique les autres églises ont ensuite emprunté le plant de la foi et la semence de la doctrine, et ainsi font quotidiennement les églises qui se fondent encore, en quoi elles sont, elles aussi, appelées apostoliques, étant la lignée des églises apostoliques. Ainsi il y a une première église établie par les apôtres de laquelle toutes les autres sont issues[1].

Tertullien ne fait là que développer l'argument de la succession apostolique, tel qu'il l'a trouvé chez Irénée : ce que les apôtres ont prêché, ils le tenaient du Christ : or nos églises sont apostoliques d'origine. En d'autres termes, les églises étant apostoliques témoignent pour les apôtres, comme les apôtres témoignent pour le Christ[2].

1. *Praescr.* 20 : « Apostoli..., primo per Iudaeam contestata fide in Iesum Christum et ecclesiis institutis, dehinc in orbem profecti, eamdem doctrinam eiusdem fidei nationibus promulgaverunt, et proinde ecclesias apud unamquamque civitatem condiderunt, a quibus traducem fidei et semina doctrinae ceterae exinde ecclesiae mutuatae sunt et cotidie mutuantur ut ecclesiae fiant, ac per hoc et ipsae apostolicae deputantur ut soboles apostolicarum ecclesiarum. Omne genus ad originem suam censeatur necesse est. Itaque tot ac tantae ecclesiae, una est illa ab apostolis prima ex qua omnes. Sic omnes prima et apostolicae, dum una omnes probant unitatem, dum est illis communicatio pacis, et appellatio fraternitatis, et contesseratio hospitalitatis. Quae iura non alia ratio regit quam eiusdem sacramenti una traditio. »

2. *Praescr.* 21 : « Constat omnem doctrinam quae cum illis ecclesiis apostolicis, matricibus et originalibus fidei, conspiret veritati deputandam, id sine dubio tenentem quod ecclesiae ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a Deo accepit; omnem vero doctrinam de mendacio praeiudicandam, quae sapiat contra veritatem ecclesiarum et apostolorum et Christi et Dei ».

Dans le *De virg. vel.* 2, Tertullien montaniste dira : « Sed eas ego

Tertullien a à répondre aux instances que les hérétiques (les Marcionites, ici) ont coutume d'opposer à cet argument qui est loin d'être nouveau. Deux hypothèses peuvent, en effet, être faites : les apôtres n'ont pas tout connu, et donc nous pouvons dans l'Écriture atteindre à des profondeurs qu'ils n'ont pas scrutées. Seconde hypothèse : ils n'ont pas enseigné à tous tout ce qu'ils savaient, et donc il peut exister une tradition ésotérique plus profonde que celle des églises apostoliques.

Tertullien n'accepte ni l'une, ni l'autre hypothèse. Comment pourrions-nous croire que le Christ ait laissé ignorer quelque chose de la foi à ceux qu'il instituait les maîtres de l'humanité? Et, pour prendre un exemple, Pierre qui allait être la pierre fondamentale de l'Église, aurait-il pu dans l'ordre de la foi ignorer quelque chose [1] ? L'hypothèse d'une doctrine secrète que les apôtres auraient réservée à quelques privilégiés, n'est pas plus soutenable. Qu'on ne dise pas davantage que les églises ont pu mal entendre ce que les apôtres leur enseignaient [2].

Tertullien concède sans difficulté que des églises particulières peuvent errer et avoir besoin de correction ; saint Paul a traité les Galates d'insensés et les Corinthiens de charnels. Saint Paul tout de même a loué la foi et la science d'autres églises, lesquelles

ecclesias posui, quas et ipsi apostoli vel apostolici viri condiderunt, et puto ante quosdam ». Tertullien écrit là contre des catholiques, qui invoquaient eux aussi l'autorité des églises fondées par des apôtres : il rappelle qu'il a invoqué cette autorité avant eux, allusion au présent passage du *De praescr.* On peut voir dans ces « *quosdam* » des clercs romains, comme le propose M. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. I⁴, p. 490, et E. Rolffs, *Urkunden aus dem antimontanistischen Kampfe des Abendlandes* (Leipzig 1895), p. 44.

1. *Praescr.* 22 : « Latuit aliquid Petrum aedificandae Ecclesiae petram dictum, claves regni caelorum consecutum, et solvendi et alligandi in caelis et in terris potestatem? »

2. *Praescr.* 27.

sont aujourd'hui en parfaite conformité avec celles qu'il corrigea : « *Hodie cum illis correptis unius institutionis iura miscent*[1]. » Devra-t-on donc dire que toutes les églises ont erré? Devra-t-on penser que l'Esprit saint, que le Christ devait envoyer pour être le docteur de la vérité, n'a eu cure d'aucune église? et que, vicaire du Christ, il a négligé son office, laissant les églises comprendre et croire chacune à sa guise et autrement qu'il ne prêchait lui-même par les apôtres[2]?

L'unanimité de la croyance, jointe à la foi en l'assistance du Saint-Esprit, est une première justification de l'authenticité de la tradition[3].

Cette tradition est plus ancienne que les hérésies quelles qu'elles soient[4]. Cette tradition était en possession, en un temps où on ne parlait pas encore du stoïcien Marcion, du platonicien Valentin[5]. Apelles est plus récent encore, puisque Marcion fut son maître. Nigidius, Hermogènes, une foule d'autres, sont encore en vie. Il saute aux yeux, rien qu'à considérer l'ordre chronologique, que cela est du Seigneur et vrai qui est le plus ancien dans la tradition, et que cela est étranger et faux qui s'est produit plus tard[6].

1. *Ibid.*
2. *Praescr.* 28 : « Nullam [ecclesiam] respexerit Spiritus sanctus, uti eam in veritatem deduceret [*Ioa.* xiv, 26], ad hoc missus a Christo, ad hoc postulatus de patre, ut esset doctor veritatis [*Ioa.* xv, 26]. Neglexerit officium Dei villicus, Christi vicarius, sinens ecclesias aliter interim intellegere, aliter credere, quam ipse per apostolos praedicabat. »
3. *Praescr.* 28 : « Nullus inter multos eventus unus est exitus : variasse debuerat error doctrinae ecclesiarum. Ceterum quod apud multos unum invenitur, non est erratum, sed traditum. »
4. *Id.* 29.
5. *Id.* 30. Mêmes considérations dans *Adv. Marcion.* I, 19. On se rappelle que cet argument est développé aussi par Clément d'Alexandrie.
6. *Praescr.* 31 : « Ita ex ipso ordine manifestatur id esse dominicum et verum, quod sit prius traditum ; id autem extraneum et falsum, quod sit posterius immissum. »

Le priorité de la tradition ecclésiastique est garantie par le fait que les églises apostoliques prouvent qu'elles remontent vraiment aux apôtres : Smyrne se réclame de Polycarpe établi par Jean, Rome de Clément établi par Pierre, et ainsi des autres[1]. Que les hérétiques alignent une διαδοχή semblable! S'il faut à tout prix leur chercher des ancêtres apostoliques, on les trouvera dans les fauteurs d'erreurs condamnés par les apôtres eux-mêmes : les Sadducéens, Ebion, Simon, les Nicolaïtes. Voilà la généalogie des hérétiques et de leurs doctrines adultères[2]. S'ils veulent nous accabler, qu'ils fassent contre nous la preuve que nous faisons contre eux, qu'ils montrent que notre foi catholique est une hérésie. Mais en réalité nous avons pour nous notre priorité, nous occupons depuis les apôtres, et les apôtres, loin de nous condamner, nous confirment dans notre propriété.

Posterior nostra res non est, immo omnibus prior est : hoc erit testimonium veritatis ubique occupantis principatum. Ab apostolis utique non damnatur, immo defenditur : hoc erit indicium proprietatis[3].

Tertullien conclut :

Si haec ita se habent ut veritas nobis adiudicetur qui-

1. *Praescr.* 32 : « Edant ergo [haeretici] origines ecclesiarum suarum, evolvant ordinem episcoporum suorum ita per successiones ab initio decurrentem, ut primus ille episcopus aliquem ex apostolis vel apostolicis viris qui tamen cum apostolis perseveraverit, habuerit auctorem et antecessorem. Hoc enim modo ecclesiae apostolicae census suos deferunt... » Rapprochez le chap. 36 qui revient à cette même apostolicité des grandes églises, particulièrement de Rome. Nous le citerons plus loin. Mêmes considérations dans *Adv. Marcion*, I, 21 ; III ; IV, 5.

2. *Praescr.* 33-34.

3. *Praescr.* 35.

cumque in ea regula incedimus quam Ecclesia ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a Deo tradidit, constat ratio propositi nostri definientis non esse admittendos haereticos ad ineundam de scripturis provocationem[1].

Le *De praescriptione* se termine par quelques considérations étrangères à l'argument qui vient d'être rapporté, mais qui ont l'intérêt de rappeler des pensées pareilles que nous avons relevées chez Irénée. Les hérétiques, écrit Tertullien, n'ont d'autre inspiration que celle du diable. La discipline ecclésiastique est chez eux dans un invraisemblable désordre; autant la prédication. Il ne leur répugne pas d'avoir commerce avec des astrologues, avec des philosophes, avec des charlatans. Ah! combien Dieu sera sévère pour ces adultères au jour du jugement! « *Quid dicent qui illam stupraverint adulterio haeretico virginem traditam à Christo*[2] *?* »

*
* *

Pour juger l'argumentation que nous venons d'analyser, il convient de déterminer en quoi elle dépend de la théorie juridique de la prescription.

La prescription de nos codes modernes n'est qu'une espèce de la prescription en général, telle que l'entendait le langage juridique des Romains. Par prescription, en effet, les Romains désignaient tout moyen

1. *Praescr.* 37.
2. *Praescr.* 41-44. — Il est à peine besoin de rappeler que les ch. 45-53 n'appartiennent pas à l'œuvre de Tertullien et manquent aux manuscrits les plus autorisés, par exemple le *Codex Agobardinus* (Paris. lat. 1622). Ils constituent un *Libellus adversus omnes haereses* ou catalogue hérésiologique datant vraisemblablement de la première moitié du IIIe siècle.

invoqué par l'une des parties pour couper court à l'action de la partie adverse, et consigné par le préteur dans la formule remise aux juges : la prescription était donc une fin quelconque de non-recevoir. On comprend qu'il puisse exister plus d'une sorte de fins de non-recevoir : en matière de propriété, l'une d'elles consiste à invoquer la possession comme un titre coupant court à toute action en revendication, passé un nombre donné d'années : on l'appelle *praescriptio longi temporis*[1]. La prescription ainsi conçue, c'est-à-dire la prescription fondée sur la possession, est une exception qui n'apparaît que tard : Gaius l'ignore, elle est mentionnée pour la première fois dans un rescrit du 29 décembre 199, la première loi qui la généralise est rendue par Théodose II en 424[2]. Il est peu vraisemblable que Tertullien ait transporté dans le domaine théologique un expédient de procédure qui, aux environs de l'an 200, était si nouveau et si peu général. Tertullien aura pris le terme juridique de *praescriptio* dans son sens le plus ancien, désignant par là un argument préalable à la plaidoirie du fond, argument par lequel il entendait rendre cette plaidoirie inutile.

En effet, si l'on repasse attentivement le *De praescriptione haereticorum*, on se rend compte que l'argument préalable de Tertullien est simplement l'argument de tradition. « Au fond, ainsi que l'a bien vu M. Monceaux, c'est la preuve traditionnelle,

1. De Savigny, *Traité de droit romain* (trad. fr., Paris 1846), t. V, p. 284 et suiv. F. Girard, *Manuel élémentaire de droit romain*, 4e édit. (Paris 1906), p. 299. P. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afrique chrétienne*, t. I (Paris 1901), p. 304.

2. Savigny, p. 293. Voyez le rescrit de Sévère et de Caracalla du 29 déc. 199, dans Girard, *Textes de droit romain*, p. 187. P. de Labriolle, « L'argument de prescription » dans *Revue d'hist. et de litt. relig.* t. XI (1906), p. 431.

qu'ont invoquée en tout temps les défenseurs du catholicisme. Les polémistes grecs du II[e] siècle avaient déjà repoussé les spéculations gnostiques au nom de l'enseignement des apôtres, régulièrement transmis de génération en génération, et conservé intact dans la doctrine une de l'Église. Mais ici, comme dans ses ouvrages apologétiques, Tertullien renouvelle la méthode par la rigueur de l'argumentation, et il en augmente beaucoup la portée en appliquant à la polémique les procédés de la jurisprudence »[1]. Je ne corrigerais que les derniers mots de M. Monceaux : Tertullien a une rigueur d'argumentation qu'Irénée ni aucun autre n'a eue avant lui, et il en augmente, non pas la portée, mais l'éclat, en lui donnant une apparence de nouveauté par l'application qu'il fait à la controverse du langage des avocats[2].

Reconstituons l'argument de Tertullien. La foi authentique est celle qui est contenue dans la *regula fidei* commune à toutes les églises : donc cette règle de foi doit être préférée à n'importe quelle assertion contraire que les hérétiques prétendraient justifier soit par l'Écriture, soit par la philosophie.

Tertullien l'établit premièrement par une considération que nous avons rencontrée déjà chez Irénée : la tradition authentique est celle qui ne varie pas. Il donne à cette considération une expression lapidaire : « *Quod apud multos unum invenitur, non est erratum sed traditum* ». Tertullien n'en est pas à se préoccuper de la perpétuité dans le temps, il pense seulement à l'unanimité actuelle, et, comme il controverse contre des hérétiques actuels, il ne parle pas

1. Monceaux, t. I, p. 331. De Labriolle, *Tertullien De Praescr.* (Paris 1907), p. xxv.
2. Voyez notamment *Praescr.* 13.

précisément d'unanimité, mais d'une foi commune à beaucoup, « *apud multos unum* ». Vincent de Lérins, avec son canon trop rigoureux, n'aura pas les nuances que respecte ici Tertullien. — Secondement, Tertullien invoque en faveur de la conformité de l'enseignement actuel des églises et de l'enseignement des apôtres, un autre argument : l'assistance de l'Esprit saint a été promise par le Sauveur aux disciples qui croiraient en lui, jusqu'à la consommation du siècle : où serait cette assistance si toutes les églises avaient unanimement erré[1] ? — Troisièmement, et c'est l'argument de la succession apostolique proprement dit, celui qu'Irénée a développé avec tant d'abondance, Tertullien invoque le fait que les grandes églises sont de fondation apostolique : la tradition commune à ces églises est donc apostolique. Tertullien écrit sur ce thème une page éloquente visiblement inspirée d'Irénée[2].

Tertullien donc n'invoque nullement la *praescriptio longi temporis*[3]. Il dit bien, en un langage qui a pu

1. Adam, *Kirchenbegriff*, p. 34, distingue comme nous les trois considérants d'Irénée : le premier et le troisième sont des considérants de fait, le second appelle à une vue de foi, je veux dire à l'assistance du saint Esprit. Déjà Irénée (III, 24, 1) avait touché à ce considérant. L'affirmation de l'assistance de l'Église par l'Esprit sera reprise par Novatien, *De trinitate*, 29 : « Unus et idem Spiritus qui in prophetis et apostolis, nisi quoniam ibi ad momentum, hic semper... Hic est qui ipsorum [= discipulorum] animos mentesque firmavit, qui euangelica sacramenta distinxit, qui in ipsis illuminator rerum divinarum fuit... Hic est qui prophetas in ecclesia constituit, magistros erudit, linguas dirigit, virtutes et sanitates facit..., quaeque alia sunt charismatum dona componit et digerit... Hic est qui operatur ex aquis secundam nativitatem, semen quoddam divini generis... Hic est qui... sectas repellit, regulam veritatis expedit, haereticos revincit, improbos foras expuit, euangelia custodit... In hoc Spiritu positus nemo... alia et sacrilega decreta constituit... [Hic] ecclesiam incorruptam et inviolatam perpetuae virginitatis sanctitate custodit ».

2. *Praescr.* 36. Iren. III, 3.

3. Pas davantage dans les autres livres où il *prescrit* contre des hérétiques. Ces passages sont cités par M. de Labriolle, art. cit. p. 425-

faire illusion : « *Mea est possessio, olim possideo.* » Mais il ne se fonde pas sur cette possession actuelle et ancienne, pour éconduire l'hérétique. Car il ajoute aussitôt : « *Habeo origines firmas, ab ipsis auctoribus quorum fuit res : ego sum haeres apostolorum. Sicut caverunt testamento suo, sicut fidei commiserunt, sicut adiuraverunt, ita teneo*[1]. » La propriété est légitimée entre les mains de son possesseur actuel par les titres mêmes que la prescription à elle seule devrait suppléer : le possesseur en effet déclare posséder en vertu d'un héritage et il produit le testament : il établit qu'il y a legs. Il fait la preuve pleine et directe de son droit de propriété, preuve que la *praescriptio longi temporis* l'eût dispensé de faire.

L'argument de tradition ainsi présenté démontre la légitimité de la foi héritée : toute doctrine contraire à cette *regula fidei* sera jugée du simple fait qu'elle sera d'origine plus récente que la doctrine qui est apostolique. On a ainsi une *praescriptio novitatis* contre l'hérésie, corollaire de la justification positive et directe qui a été fournie de la foi apostolique[2]. Les controversistes du XVIIe siècle, qui ont mis en honneur l'argument dit de prescription, peuvent se réclamer de Tertullien en tant qu'il a opposé aux hérétiques cette *praescriptio novitatis*.

Il se rendait compte d'ailleurs que la justification de la *regula fidei* par la tradition est une démonstra-

427. *Marcion.* I, 1, 9, 21, 22; III, 1, 3; IV, 4, 5, 10, 38; V, 19; *Hermog.* 1; *Praxean*, 2; *Carne Christi*, 2.

1. *Praescr.* 37. Cf. *Scorpiace*, 9 : « haereditarii discipuli et apostolici seminis frutices ».

2. Tertullien devenu montaniste se verra opposer par les catholiques précisément cette prescription de nouveauté : « Novitatem igitur obiectant... » *Ieiun.* 1. Le *De ieiunio* a été composé après 213.

tion générale qui ne dispense pas de l'examen des circonstances et des détails : de même la *praescriptio novitatis* éconduit l'hérésie, mais ne dispense pas de résoudre ses objections. Dans les dernières lignes du *De praescriptione* Tertullien, avec clairvoyance, avec loyauté, le reconnaît, quand il résume toute son argumentation ainsi : « *Sed nunc quidem generaliter actum est a nobis adversus omnes haereses.* » Au nom de la *praescriptio novitatis,* corollaire de la thèse de l'apostolicité de la règle de foi, il a montré comment on doit se refuser à discuter avec les hérétiques sur les Écritures. Mais il ajoute : Si la grâce de Dieu nous le permet, « *etiam specialiter quibusdam respondebimus* [1] ». Irénée n'en avait pas usé différemment. A sa suite, Tertullien entreprendra une critique approfondie du marcionisme ; il écrira contre Hermogène, contre les disciples d'Apelles et de Valentin, contre Praxéas. La vérité est ce qui est *a primordio,* l'hérésie est ce qui est récent : on rejette donc l'hérésie pour sa nouveauté sans entrer dans plus de détail, « *sine retractatu doctrinarum* » : mais cette méthode est de nature dans les choses de la religion à inspirer une juste défiance si on l'invoque seule et partout [2]. La nouveauté d'une doctrine suffit à la juger, l'on doit cependant entrer dans la critique détaillée de cette doctrine, si l'on veut défendre efficacement les esprits contre ses surprises, et ne pas paraître condamner sans examen [3].

1. *Praescr.* 44.
2. *Adv. Marcion.* I, 1.
3. *Adv. Praxean,* 2 : « ... id esse verum quodcunque primum, id esse adulterum quodcunque posterius. Sed salva ista praescriptione, ubique tamen propter instructionem et munitionem quorundam dandus est etiam retractatibus locus, vel ne videatur unaquaeque perversitas non examinata, sed praeiudicata damnari. »

*
* *

Le *De praescriptione haereticorum* a le mérite de mettre en pleine lumière que l'Église est avant tout une doctrine d'autorité, et une autorité apostolique.

Tertullien pense sur ce point exactement comme Irénée, comme Clément d'Alexandrie. Mais quel relief il donne à sa pensée! Il nous montre les apôtres partant à travers le monde, promulguant aux nations la même doctrine de la même foi : « *In orbem profecti, eamdem doctrinam eiusdem fidei nationibus promulgaverunt* ». Dans chaque cité se fonde une église, mais toutes ces églises ont entre elles le lien persévérant de leur commune origine apostolique. De là leur unité actuelle : si nombreuses soient-elles, ou si grandes, « toutes elles attestent ensemble leur unité : elles se communiquent la paix, elles fraternisent, elles échangent l'hospitalité : tous droits qu'aucune autre loi ne régit que l'unique tradition d'une même foi [1] ».

Dépassons le point de vue polémique, où Tertullien s'est placé par tactique dans le *De praescriptione*, pénétrons dans le magistère vivant : « Parcourez les églises apostoliques où les chaires mêmes des apôtres président encore à leur place... Êtes-vous proche de l'Achaïe? Vous avez Corinthe. N'êtes-vous pas loin de la Macédoine? Vous avez Philippes, vous avez Thessalonique. Si vous pouvez aller du côté de l'Asie, vous avez Ephèse. Si vous êtes sur les confins de l'Italie, vous avez Rome dont l'autorité est pour nous

1. *Praescr.* 20.

aussi à portée. Heureuse église! Les apôtres lui ont versé toute leur doctrine avec leur sang. Pierre y subit un supplice semblable à celui du Seigneur. Paul y est couronné d'une mort pareille à celle de Jean [Baptiste]. L'apôtre Jean y est plongé dans l'huile bouillante et en sort indemne... Voyons ce que Rome a appris, ce qu'elle enseigne, ce qu'elle certifie en même temps que les églises d'Afrique. Elle ne connaît qu'un seul Dieu créateur de l'univers; Jésus-Christ né de la vierge Marie, fils du Dieu créateur; la résurrection de la chair. Elle associe la Loi et les prophètes aux évangiles : c'est là qu'elle puise sa foi. Cette foi, elle la consigne avec l'eau, elle la revêt du saint Esprit, elle la nourrit de l'eucharistie; elle exhorte au martyre; elle n'admet personne à l'encontre de cet ensemble ainsi réglé : « *adversus hanc institutionem neminem recipit* [1] ». Tertullien avait dit déjà, en parlant de toutes les églises : « *Unius institutionis iura miscent* [2] ».

Le baptême est le sacrement par lequel on est fait chrétien : nous sommes des poissons, à l'image de Jésus-Christ notre ΙΧΘΥΣ symbolique, et poissons nous

1. *Praescr.* 36. C'est le texte célèbre : « Si Italiae adiaces, habes Romam unde nobis quoque auctoritas praesto est. Ista quam felix ecclesia, cui totam doctrinam apostoli cum sanguine suo profuderunt, ubi Petrus passioni dominicae adaequatur, ubi Paulus Ioannis exitu coronatur... Videamus quid didicerit, quid docuerit, quid cum africanis quoque ecclesiis contestetur. » Comparez *Adv. Marcion.* IV, 5, où Tertullien parle des Romains à qui « euangelium et Petrus et Paulus sanguine quoque suo signatum reliquerunt ». D'ALÈS, *Tertullien*, p. 216 : « Tertullien ne s'est pas expliqué avec autant de précision [qu'Irénée] sur la nature des prérogatives dévolues au siège de Rome. Néanmoins il relève la primauté de Pierre, fondement de l'Église, dépositaire des clés du royaume des cieux, investi de pleins pouvoirs pour lier et délier... [L'église de Rome] est la mère des églises d'Afrique ; elle apparaît comme le centre de l'unité par la doctrine et par l'action ».

2. *Praescr.* 27.

naissons dans l'eau[1]. Le baptême est conféré par une formule où quelques mots prononcés suffisent à opérer le miracle insaisissable de la régénération[2]. Ces quelques mots consistent dans l'invocation du Père, du Fils et de l'Esprit saint (*Bapt.* 6). Tertullien assure que la formule du baptême implique la mention de l'Église, par une connexion logique : « ... *Necessario adicitur Ecclesiae mentio, quoniam ubi tres, id est Pater et Filius et Spiritus sanctus, ibi Ecclesia, quae trium corpus est* » (*ibid.*). Il avait dit ailleurs qu'invoquer le Père dans l'oraison dominicale, c'est aussi invoquer le Fils, et c'est ne pas oublier la Mère : « *Ne mater quidem Ecclesia praeteritur : si quidem in Filio et Patre mater recognoscitur, de qua constat et patris et filii nomen*[3]. » Dans la pensée de Tertullien, on est baptisé implicitement *in Ecclesiam.*

Après l'immersion, le fidèle reçoit l'onction : « *Egressi de lavacro perungimur* » (*Bapt.* 7). Puis on lui impose les mains, en appelant sur lui l'Esprit saint, qui descend sur ce corps purifié et béni (8). Il est alors admis à prier avec ceux qui sont maintenant ses frères. Tertullien nous montre les nouveaux baptisés sortant du baptême et faisant pour la première fois le geste de la prière dans l'église : « ... *primas manus apud Matrem cum fratribus aperitis* » (20). Hors de l'Église pas de baptême. Il n'y a, en effet, qu'un baptême, comme il n'y a qu'une Église, comme il n'y a qu'un Christ. Les hérétiques n'ont pas le

1. *Bapt.* 1.
2. *Id.* 2 : « homo in aquam demissus et inter pauca verba tinctus ».
3. *Id.* 6. Voyez la note de Lupton, *Tertull. De bapt.* (Cambridge 1908), p. 19. *Orat.* 2. — Sur l'Église considérée comme mère, voyez *Adv. Marcion.* II, 4 ; III, 24 ; IV, 11 ; V, 4 ; *Bapt.* 20 ; *Monog.* 6 et 7 ; *Mart.* 1. — Sur l'Église associée aux trois personnes de la Trinité, voyez Hippolyt. *Contra Noet.* 18. Il y a là, au moins chez Tertullien, une conception singulière et assez obscure

même Christ que nous, ils n'ont pas le même baptême : y aurait-il donc deux Christs, deux baptêmes ? « [*Baptismum*] *cum rite non habeant, sine dubio non habent*[1]. » La foi simulée et infirme des hérétiques confère le baptême « *in iudicium* », au contraire de la foi authentique qui baptise « *in salutem* » (10).

Dandi quidem habet ius summus sacerdos, qui est episcopus. Dehinc presbyteri et diaconi, non tamen sine episcopi auctoritate, propter Ecclesiae honorem. Quo salvo, salva pax est. Alioquin etiam laicis ius est... Sed quanto magis laicis disciplina verecundiae et modestiae incumbit, cum ea maioribus competat, ne sibi assumant dicatum episcopis officium. Episcopatus aemulatio schismatum mater est (*Bapt.* 17).

L'Église est une société inégale. Les laïques sont subordonnés aux diacres, aux prêtres, et ceux-ci à l'évêque : tous doivent respect à l'évêque, les laïques aussi bien que les *minores*, c'est-à-dire les diacres et les prêtres[2]. La paix et l'unité sont à ce prix. Malheur aux prêtres qui usurpent l'office des évêques : rivalités d'où ne sortent que des schismes déplorables. L'évêque est investi de la souveraineté de l'autorité et de l'ordre : on peut lui appliquer le qualificatif de « *summus sacerdos* », réservé au grand prêtre juif à Jérusalem. Les premiers évêques ont été institués par les apôtres[3]. En chaque église, nul n'est promu à l'*ordo ecclesiasticus*[4] que sur le témoignage de tous : « *Praesident probati quique seniores, honorem istum*

1. *Bapt.* 15 : « Sed de isto plenius iam nobis in graeco digestum est. » Allusion à l'édition grecque qu'il avait d'abord donnée du *De baptismo*.
2. Cf. *Praescr.* 42 : « [Haeretici] nec suis praesidibus reverentiam noverunt... Schisma est unitas ipsis. »
3. *Praescr.* 32. Cf. *De fuga*, 13. *Adv. Marcion.* IV, 5.
4. Je relève l'expression *ordo ecclesiasticus* dans *De idolol.* 7. Il est

non pretio, sed testimonio adeptt: neque enim pretio ulla res Dei constat[1]. » Un presbytre, convaincu de faute grave, peut être déposé[2]. Aux presbytres, à l'exclusion des laïques, appartiennent les « *sacerdotalia munera*[3] », en participation avec l'évêque, c'est à savoir enseigner, baptiser et célébrer l'eucharistie[4]. Les presbytres (l'évêque avec eux) sont les intercesseurs que le pénitent invoque, à genoux comme un suppliant qui demande grâce[5]. Il appartient à l'évêque d'accorder le pardon au pénitent qui peut être pardonné[6]. Si la faute du pécheur est telle qu'il faille le rejeter de l'église, la sentence est prononcée par l'évêque après mûr examen : « *Nam et iudicatur magno cum pondere,... si quis ita deliquerit ut a communicatione orationis et conventus et omnis sancti commercii relegetur*[7] ».

Le propre des hérésies est de se séparer de cette communauté de doctrine et de vie. Elles sont l'âpre olivier sauvage qui sort du noyau de l'olive. Elles sont le figuier sauvage, stérile et inutile, qui naît du pépin de la figue : elles proviennent de notre souche, elles

vrai que dans ce passage, Tertullien catholique s'indigne qu'on reçoive dans le clergé des chrétiens mal convertis : « Adleguntur in ordinem ecclesiasticum artifices idolorum ! »

1. *Apol.* 39.

2. *Bapt.* 17 : « Sciant in Asia presbyterum..., convictum atque confessum..., loco decessisse. » Cf. *Ad. uxor.* I, 7.

3. *Praescr.* 41.

4. *Virg. vel.* 9 : « Non permittitur mulieri in ecclesia loqui [*I Cor.* XIV, 34], sed nec docere, nec tinguere, nec offerre, nec ullius virilis muneris nedum sacerdotalis officii sortem sibi vindicare. »

5. *Paenit.* 9 : « ... presbyteris advolvi et caris Dei adgeniculari. » Cf. *Pudicit.* 13. Cette attitude de suppliants avait donné lieu à une calomnie spéciale, dont on peut tirer parti pour l'histoire de la discipline pénitentielle.

6. *Pudicit.* 18 : « ... levioribus delictis, veniam ab episcopo consequi poterit. » Les péchés qui ne sont pas *leviora* sont énumérés par Tertullien catholique dans *De idololat.* 1 ; *Bapt.* 4 ; *Apolog.* 2 et 11 ; *Spectac.* 3 et 20.

7. *Apol.* 39. Prononcer l'excommunication est « in praesidentis officio ». *Pudicit.* XIV, 16.

ne sont pas de notre famille[1]. On rompt avec les hérétiques, comme on rompt avec les pécheurs notoires[2]. « *Haeretici nullum habent consortium nostrae disciplinae, quos extraneos utique testatur ipsa ademptio communicationis*[3] ». Le droit d'enseigner qui appartient à l'évêque et à son presbyterium se complète par le droit de condamner l'erreur et de proscrire l'hérétique.

Telle est sur l'Église la pensée de Tertullien catholique. Le même violent dialecticien, qui a dit si fortement que la note du catholicisme est d'abord « *eiusdem sacramenti una traditio* », va maintenant plaider pour l'inspiration privée et les charismes individuels[4].

1. *Praescr.* 36.
2. *Ieiun.* 1 : « ... dum quaqua ex parte anathema audiamus, qui aliter adnuntiamus. »
3. *Bapt.* 15.
4. Sur le montanisme de Tertullien, voyez P. DE LABRIOLLE, *La crise montaniste* (Paris 1913), p. 294 et suiv.

II

Le livre *De virginibus velandis* a été composé entre 208 et 211, à un moment où Tertullien n'a pas encore rompu avec l'Église. L'occasion qui donne naissance à ce petit traité est en apparence fort futile, au fond elle pose le même problème qu'a posé la controverse pascale : entre deux interprétations scripturaires, la tradition décide, mais si deux traditions sont en conflit, qui le résoudra? Nous avons, dit-il, à opter entre deux coutumes, celle qui veut que les vierges portent un voile, celle qui leur permet de n'en pas porter : la première de ces deux coutumes prévaut dans nombre d'églises de Grèce[1], mais la seconde est observée dans les églises qui ont été fondées par les apôtres ou par les disciples immédiats des apôtres. Nous ne pouvons pas dire que cette seconde coutume est « étrangère », parce que ceux-là ne sont pas des « étrangers avec qui nous sommes en communion de paix et de fraternité » : leur foi est la nôtre, nous sommes une seule et même église[2].

Prenons garde qu'il y a coutume et coutume. Une

1. *Virg. Veland.* 2 : « Per Graeciam et quasdam barbarias eius plures ecclesiae... »

2. *Virg. Veland.* 2 : « ... non extraneorum, cum quibus scilicet communicamus ius pacis et nomen fraternitatis. Una nobis et illis fides, unus Deus, idem Christus, eadem lavacri sacramenta. Semel dixerim, una Ecclesia sumus. » Cf. *Praescr.* 20.

coutume peut tirer son origine d'une ignorance, d'une simplicité, puis s'accréditer par la durée (*per successionem*), et être ensuite opposée illégitimement à la vérité. Le Christ a dit : Je suis la vérité. Le Christ n'a pas dit : Je suis la coutume. La règle de foi est seule immobile et irréformable[1]. Cette règle de foi restant aussi inviolable qu'une loi, tout ce qui par ailleurs concerne la discipline et la vie chrétienne admet des corrections, des innovations, la grâce de Dieu ayant mission de travailler jusqu'à la fin au progrès des âmes[2]. Car, de même que le diable agit toujours et ajoute quotidiennement à l'iniquité, l'œuvre de Dieu ne cesse pas, et elle ne s'arrête pas de progresser, d'autant mieux que le Seigneur a envoyé le Paraclet pour assister l'infirmité humaine qui ne pouvait tout comprendre d'un coup, et pour régler peu à peu, pour parfaire la discipline, l'Esprit saint étant le vicaire du Christ[3]. Donc, à côté de la foi intangible, voici reconnue une action incessante de l'Esprit.

Quae est ergo Paracleti administratio nisi haec, quod disciplina dirigitur, quod Scripturae revelantur, quod intellectus reformatur, quod ad meliora proficitur?

Ces expressions ne sont pas sans quelques équivoques, qu'il faut démêler. Il n'est pas question ici de

1. *Virg. veland.* 1 : « Haeresim non tam novitas quam veritas revincit : quodcumque adversus veritatem sapit, hoc erit haeresis, etiam vetus consuetudo. »

2. *Virg. veland.* 1 : « Hac lege fidei manente, cetera iam disciplinae et conversationis admittunt novitatem correctionis, operante scilicet et proficiente usque in finem gratia Dei. »

3. *Ibid.* : « ... cum propterea Paracletum miserit Dominus, ut quoniam humana mediocritas omnia semel capere non poterat, paulatim dirigeretur et ordinaretur et ad perfectum perduceretur disciplina ab illo vicario Domini Spiritu sancto. »

l'action du saint Esprit antérieure à la venue du Christ, mais de l'action du saint Esprit en tant que, envoyé par le Christ glorieux, il le supplée dans l'Église. Par l'Esprit, la vie chrétienne est réglée et réformée quotidiennement : Tertullien ne vient-il pas de nous dire, en effet, que tout ce qui a trait à la discipline est sujet à correction ? Par l'Esprit pareillement, l'intelligence pourra être instruite, corrigée, comme l'est la vie. Par l'Esprit, entre deux, « *Scripturae revelantur* » : les Écritures sont révélées, le sens des Écritures jusque-là caché se découvre. La révélation n'est donc pas close, elle se continue, s'enrichissant tous les jours comme un arbre qui grandit. Mais la révélation se continue dans l'ordre de la discipline et de la vie chrétienne, non dans l'ordre de la croyance, puisque la règle de foi demeure ce que le Christ l'a faite. On dira donc que la justice a été d'abord rudimentaire ; puis la Loi et les Prophètes l'ont portée à une sorte d'enfance ; l'Évangile l'a conduite à la jeunesse ; le Paraclet maintenant lui donne la maturité.

Nunc per Paracletum componitur in maturitatem : hic erit solus a Christo magister et dicendus et verendus. Non enim ab se loquitur, sed quae mandantur a Christo. Hic solus antecessor, quia solus post Christum. Hunc qui receperunt, veritatem consuetudini anteponunt. Hunc qui audierunt usque nunc, non olim, prophetantem, virgines contegunt[2].

En cette question de discipline, qui est de savoir si

1. Cf. *Monogam.* 4 : « Evolvamus communia instrumenta scripturarum pristinarum ».

2. *Virg. vel.* 1. L'expression « *hic solus antecessor* » est une allusion au fait que les catholiques invoquent l'autorité des presbytres ou évêques d'antan : « *Tempora et antecessores opponunt* » (*Virg. vel.* 2) : « Sed nec inter consuetudines dispicere voluerunt illi sanctissimi antecessores » (*ibid.* 3).

on imposera ou non un voile aux jeunes filles, Tertullien oppose à la coutume des églises apostoliques la vérité révélée par les nouveaux prophètes, par l'Esprit qui ne parle pas de lui-même, mais qui dit ce que le Christ lui donne à dire (*Ioa.* XVI, 13) et qui est aussi le seul maître que le Christ nous donne à reconnaître et à révérer.

Dans le *De anima* (208-211) se lit la description d'une scène de prophétisme, qui se passe à Carthage, en pleine église, en présence du clergé. Une chrétienne de Carthage, sujette aux charismes de révélation, a coutume de passer par ces états le dimanche au cours même de la synaxe liturgique : elle s'entretient alors avec les anges, parfois même avec le Seigneur, elle voit ou entend des mystères. La matière de ses visions est en rapport avec les choses liturgi ques, leçons, psalmodies, homélies, prières. Un jour, dit Tertullien, nous avions parlé de l'âme, pendant que cette chrétienne était ravie en esprit. La synaxe achevée et le peuple congédié, on l'interroge sur ce qu'elle a vu en vision, — « *Nam et diligentissime digeruntur, ut etiam probentur* »[1], — et elle nous dit qu'elle a vu une âme corporellement. Tertullien ne doute pas que ce ne soit là une révélation surnaturelle garantie[2].

Cette révélation sur la nature de l'âme est une preuve que le Paraclet ne peut pas se borner aux choses de discipline et qu'il touche à la doctrine, quoi qu'en ait dit d'abord Tertullien. Les visions de Perpétue et de Saturus que nous a conservées la *Passio* de sainte Perpétue et de sainte Félicité, et qui datent de 203, le

1. Voyez les textes prophétiques cités par Tertullien, réunis dans D'ALÈS, *Tertullien*, p. 452

2. *De anima*, 9.

suggèrent déjà assez. Une sorte de nouveau gnosticisme, soi-disant inspiré par le Paraclet, se formera ainsi : « Toutes les équivoques du temps passé, et les prétendues paraboles, sont dissipées par une large et claire explication de tous les mystères, grâce à la nouvelle prophétie qui coule à flots du Paraclet[1]. »

Ainsi parle Tertullien, toujours dans la période 208-211.

L'Église a répudié les énergumènes qu'étaient Montan et ses deux prophétesses : une décision reste à prendre sur le prophétisme et sur le droit qu'il a de se proposer comme une suite de la révélation. Il semble que cette décision ait été laissée longtemps en suspens. Tertullien assurément, dès avant 213, est dur pour les chrétiens qui n'acceptent pas la nouvelle prophétie : il les appelle des *psychici*[2], par contraste avec les *spiritales* qui, eux, reconnaissent le charisme de l'Esprit, allusion au texte de saint Paul qui dit que l'homme animal ne reçoit pas ce qui est de l'Esprit de Dieu. En 211, dans le *De corona*, il est insultant : il accuse ses adversaires de s'acheminer à l'apostasie : « Il ne leur manque plus que de se dérober au martyre, eux qui ont rejeté les prophéties de l'Esprit saint » qui fait les martyrs[3]. Ne disons donc pas que, au début de 213, entre le livre *Ad Scapulam* et le *De fuga*, a dû se produire la condamna-

1. *Resurr. carn.* 63. Le texte de la *Passio* de sainte Perpétue et de sainte Félicité, dans Migne, *P. L.* t. III, p. 13-60, et dans Robinson, *The Passion of S. Perpetua* (Cambridge 1891). Le texte latin est l'original, mais l'auteur n'est pas Tertullien. Il est clair qu'au moment où se place le martyre de sainte Perpétue et de ses compagnons, il y a dans la chrétienté de Carthage une puissante poussée d'esprit de vision et de révélation, sans qu'on puisse dire que le montanisme proprement dit y ait part.

2. *Adv. Marcion.* IV, 22 (vers 207-208). *Adv. Praxean*, 1 : « Et nos quidem postea agnitio Paracleti et defensio disiunxit a psychicis. »

3. *Corona*, 1.

tion formelle des prophéties : cette condamnation est avérée, mais la date reste indécise autour de 210.

Saint Jérôme a écrit que Tertullien avait été précipité dans le montanisme par les mauvais procédés des clercs romains : « *Invidia et contumeliis clericorum Romanae ecclesiae ad Montani dogma delapsus*[1] ». Jérôme, bien que toujours suspect, quand il parle des clercs de Rome, de manquer d'impartialité, n'a pas dû inventer ce trait, et peut-être la lecture du *De extasi* perdu de Tertullien (après 213) le lui a-t-elle inspiré. On aurait là l'indice que la nouvelle prophétie fut condamnée par l'Église romaine.

Car à Rome depuis longtemps on était en garde contre les faux prophètes, en quoi on était d'accord avec la tradition. Si le pape Éleuthère avait un instant hésité à répudier les prophéties de Montan, de Prisca, de Maximilla, il avait suffi qu'on lui rappelât le sentiment des évêques de Rome ses prédécesseurs, pour le déterminer[2]. Le *Muratorianum* interdit de lire le *Pasteur* d'Hermas au peuple dans les lectures publiques de l'église, parce qu'on ne peut le mettre au nombre des prophètes, qui est complet : « ... *neque inter prophetas completos numero, neque inter apostolos*[3] ». Ces termes suggèrent que la question des prophètes s'était finalement posée, non plus sur le caractère des prophéties de Montan et des autres, mais sur le point de savoir si le canon scripturaire était fermé. Les églises, vers l'an 200, ne pouvaient hésiter sur

1. *De vir. inl.* 59. Se rappeler qu'Hippolyte, clerc romain, a écrit un Περὶ χαρισμάτων ἀποστολικὴ παράδοσις, dirigé contre le montanisme.
2. Tertull. *Adv. Praxean*, 1 : « ... praecessorum eius auctoritates defendendo ». Nous avons vu plus haut (p. 340) l'importance qu'on donnait aux « *antecessores* ». Par « *auctoritates* » on peut entendre des décisions, des documents.
3. Zahn, *Grundriss*, p. 78. Rapprocher *Philosophoumena*, viii, 19.

l'affirmative. Il dut se produire sur ce point un jugement solennel de Rome, dont nous avons l'écho dans le *Muratorianum.* Les révélations privées, tel le *Pasteur* d'Hermas dont l'autorité était grande à Rome, garderaient leur valeur privée, si elles en avaient une : l'Écriture était seule canonique. La sévérité de l'église romaine contre la nouvelle prophétie chère à Tertullien, fut suivie sans doute par les autres églises, notamment en Afrique, par quoi l'on comprend les allusions injurieuses que Tertullien va désormais prodiguer à la hiérarchie.

*
* *

Est-il permis de fuir en temps de persécution? demande-t-il dans le *De fuga.* La question n'embarrasse pas un spirituel : il ne fuit pas. Mais elle n'embarrasse pas davantage les catholiques : ils fuient. Foi frivole et froide ! Ils ont des chefs qui ne savent que leur indiquer le chemin de la retraite : « Leurs conseillers eux-mêmes, diacres, prêtres, évêques, sont en fuite [1]. » Vous avez des scrupules ? « Tant pis pour vous, si en repoussant le Paraclet, messager de toute vérité, vous vous êtes mis dans l'embarras sur d'autres questions [2]. » Vous avez repoussé le Paraclet, et vous avez reçu à sa place l'esprit le plus séculier : « Apparemment, les apôtres ont fondé et dans leur prévoyance organisé l'épiscopat, pour que les évêques pussent jouir en sé-

1. *Fuga,* 11 : « Sed cum ipsi auctores, id est ipsi diaconi, presbyteri et episcopi fugiunt, quomodo laicus intellegere poterit... » Cf. *Corona,* 1 : « Novi et pastores eorum, in pace leones, in praelio cervos. »

2. *Fuga,* 1 : « ... Paracletum non recipiendo deductorem omnis veritatis. » Cf. 14 : « Paracletus necessarius deductor omnium veritatum,... quem qui non receperunt » etc. Cf. *Ieiun.* 10 : « Paracleto duce universae veritatis. »

curité des revenus de leur royaume, sous prétexte de l'administrer[1]. »

Ces attaques, par leur violence même, révèlent la force de l'autorité épiscopale. Les évêques se réunissent désormais en conciles, au moins dans les pays grecs, pour délibérer en commun sur les intérêts généraux de l'Église[2]. Nous verrons bientôt que, en Afrique, on n'allait pas tarder à faire de même. Toute la discipline ecclésiastique est aux mains des évêques, et mieux encore l'enseignement et la sauvegarde de la doctrine[3]. Parce que les évêques n'ont pas accepté la nouvelle prophétie, Tertullien ne leur pardonne pas. Les psychiques, écrit-il, veulent imposer des bornes à l'action de Dieu même : « *Palos terminales figitis Deo*[4]. » Il découvre dans l'autorité épiscopale un pouvoir de bornage, contre lequel il se révolte, et en même temps un pouvoir de relâchement, contre lequel il s'indigne. L'apôtre interdit à l'évêque les seconds mariages, et voici que chez les psychiques les évêques se remarient : « *Quot et digami praesident apud vos, insultantes uti-*

1. *Fuga*, 13 : « Hanc episcopatui formam Apostoli providentius condiderunt, ut regno suo securi frui possent sub obtentu procurandi. »

2. *Ieiun.* 13 : « Aguntur per Graecias illa certis in locis concilia ex universis ecclesiis per quae et altiora quaeque in commune tractantur, et ipsa repraesentatio totius nominis christiani magna veneratione celebratur. »

3. Ainsi l'excommunication de Théodote prononcée par le pape Victor, et qui nous est connue par le témoignage de saint Hippolyte *ap.* Euseb. *H. E.* v, 28, 9 : ἀφορισθέντος τῆς κοινωνίας ὑπὸ Βίκτορος τοῦ τότε ἐπισκόπου. Cf. *Philosophoum.* vii, 25.

4. *Ieiun.* 11. M. Rolffs, *Urkunden*, p. 42-49, conjecture que dans le *De ieiunio* Tertullien réplique à un écrit, peut-être une sorte d'édit, émané de l'église romaine et dont l'auteur serait le pape Calliste. Ce document condamnait les jeûnes et abstinences imposés par les rigoristes du temps, soit marcionites, soit montanistes. Rolffs, p. 31-35, essaie une reconstitution du document d'après les allusions du *De ieiunio*. Notons cette déclaration romaine : « Constituta sunt sollemnia huic fidei [ieiunia] scripturis vel more maiorum, nihilque observationis amplius adiciendum ob illicitum innovationis » [*Ieiun.* 13]. Rapprochez le *Nihil innovetur* du pape Étienne.

que apostolo! » Le saint Esprit avait bien prévu qu'il se trouverait un jour des évêques pour dire : « *Omnia licent episcopis* [1]. »

Ces derniers mots nous préparent à l'éclat sur lequel se termine la carrière de Tertullien, le *De pudicitia* (entre 217 et 222). Les circonstances dans lesquelles ce pamphlet est publié sont connues assez pour que nous n'ayons pas à les rappeler ici. Disons seulement que le pamphlet vise directement l'évêque de Rome, le pape Calliste[2].Tertullien, pour mieux affirmer la primauté de l'Esprit, s'en prend à la plus apostolique des églises, celle dont il faisait naguère, après Irénée, une si magnifique louange. « J'apprends qu'un édit est porté à la connaissance des fidèles, un édit péremptoire certes. Le souverain pontife, autrement dit l'évêque des évêques, édicte : Moi, je remets les péchés d'adultère et de fornication à ceux qui ont fait pénitence... Où affichera-t-on cette libéralité? Sur les portes des mauvais lieux ? Mais quoi? cela est lu dans l'Église, cela s'articule dans l'Église, et l'Église est vierge! Loin, loin de l'épouse du Christ une telle proclamation! Elle, la vraie, la pudique, la sainte, doit préserver son oreille même de toute souillure. Elle n'a personne à qui promettre de tels pardons, elle ne les promettra pas[3]. » L'épouse du Christ est, en quelque sorte, sommée par Tertullien d'opter entre le rigorisme de la nouvelle prophétie et le relâchement que proclame l'évêque des évêques [4].

1. *Monog.* 12. Cf. *Pudicit.* I, 15.
3. DE LABRIOLLE, *La crise montaniste*, p. 453-455. A. D'ALÈS, *L'édit de Calliste* (Paris 1914), p. 229.
3. *Pudicit.* I, 6-9.
4. Ce rigorisme n'est pas une innovation montaniste. Au temps de Calliste et contre Calliste, il est représenté, à Rome, par Hippolyte. Voyez le passage des *Philosophoumena*, VI, 41, relatif au sacrement

L'autorité épiscopale, celle de Rome, est donc visée directement par Tertullien. L'acte qu'elle a publié est traité d'édit, pour l'assimiler ironiquement à l'acte d'une magistrature séculière, celle du préteur autrefois, celle de l'empereur maintenant [1]. Pour corser l'ironie, Tertullien le qualifie d' « *edictum peremptorium* », un de ces jugements au fond, qui vident un procès et mettent fin à toute controverse [2]. Il traite l'acte d'indulgence de Calliste de « *liberalitas* », mot par lequel on désignait communément les largesses impériales : « *Liberalitas praestantissimorum imperatorum...* » dit quelque part Tertullien [3]. Il pousse l'ironie jusqu'à imaginer que l'édit, en forme, débute par ce protocole : « *Pontifex maximus, quod est episcopus episcoporum, edicit...* » C'est par une formule pareille que les édits impériaux débutaient [4]. Tertullien appelle l'évêque de Rome du titre de *Pontifex maximus*, qui est à pareille date et sera jusqu'au règne

de la rédemption (ἀπολύτρωσις), par lequel les hérétiques trompent les simples en leur faisant croire « qu'ils peuvent après le baptême une fois reçu recevoir à nouveau la rémission » de leurs fautes. Voyez *id.* IX, 15, la formule du baptême soi-disant elchasaïte importé à Rome par le Syrien Alcibiade, au temps de Calliste ou peu après, et ce qu'Hippolyte nous apprend (*ibid.* 13) de ce baptême administrable au baptisé qui a péché. — A ce témoignage d'Hippolyte on pourra joindre celui de Clément d'Alexandrie, *Stromat.* II, 13, commentant Hermas. — Voyez pour Irénée, dans le même sens, H. KOCH, « Die Sündenvergebung bei Irenäus », dans la *Zeitschrift für die neut. Wissenschaft*, 1908, p. 35-46.

1. TERTULL. *Baptism.* 11 : « Imperator proposuit edictum. » Voyez E. ROLFFS, *Das Indulgenz-Edict des röm. Bischofs Kallist* (Leipzig 1893), p. 20. DE LABRIOLLE, *Tertullien, De paenitentia* (Paris 1906), p. XXII-XXIII.

2. *Digest.* V, 1, 70 : « Quod inde hoc nomen sumpsit quod perimeret disceptationem, hoc est ultra non pateretur adversarium tergiversari. »

3. *Coron.* 1.

4. GIRARD, *Textes*, p. 173 : « Ti. Claudius Caesar Augustus Germanicus pontifex maximus... dicit... » Le ton de Tertullien laisse croire que la formule « *Ego et moechiae* » etc. n'est sans doute pas donnée dans ses termes authentiques.

de Gratien, au IVe siècle, un titre païen[1]. En un mot, Tertullien s'applique avec une verve insolente à séculariser la décision de l'évêque de Rome, et, si on peut dire, à l'impérialiser, par dérision.

Mais, dira-t-on, qu'importe à ce prêtre carthaginois la décision d'un évêque qui n'est pas celui de Carthage?

Le pamphlet de Tertullien n'en est que plus significatif. S'il s'émeut, en effet, de l'édit de l'évêque de Rome, n'est-ce pas la preuve qu'un semblable édit est de nature à retentir dans toutes les églises? La « *potentior principalitas* » entre en jeu. Mieux encore, on devine que l'évêque de Rome la revendique et en fait état. Tertullien l'appelle « *episcopus episcoporum* »[2],

1. Voyez TERTULL. *Monog.* 17 : « Pontifex Maximus et Flaminica... » BOUCHÉ-LECLERCQ, art. « Pontifices », p. 578, du *Dict. des antiq.* de DAREMBERG et SAGLIO.

2. D'ALÈS, *Tertullien*, p. 217, ne croit pas que Calliste se soit donné le titre d'*episcopus episcoporum*. — *De pudic.* XIII, 7, Tertullien appelle Calliste « benedictus Papa ». Mais à cette époque le mot *papa* est donné aux évêques et exprime la déférence filiale de celui qui l'emploie. La première attestation qu'on trouve à Rome de son application à l'évêque de Rome, est dans une inscription du temps du pape Marcellin († 304) : « Cubiculum... iussu p[a]p[ae] sui Marcellini diaconus iste Severus fecit... » DE ROSSI, *Inscriptiones christ. Urbis Romae*, t. I, p. cxv. Antérieurement, aucun évêque de Rome n'est appelé *papa*, bien que nous ayons beaucoup de lettres adressées à des évêques de Rome. Du moins, on peut citer la lettre des martyrs lyonnais à Eleuthère, qu'ils nomment πάτερ Ἐλεύθερε (EUSEB. *H. E.* v, 4, 2). Mais il est vrai que, quand le clergé de Rome écrit à saint Cyprien, il le qualifie de pape (*inter* CYPRIAN. *Epistul.* xxx, inscr. et 16; xxxi; xxxvi); les confesseurs carthaginois font de même (*Epistul.* xxiii). Le clergé romain écrit à celui de Carthage : « Didicimus secessisse benedictum papatem Cyprianum... » (*Epistul.* viii, 1). Saint Augustin est maintes fois traité de *papa* dans les lettres qui lui sont adressées. Saint Jérôme donne ce titre à des évêques comme saint Épiphane, Jean de Jérusalem, Théophile d'Alexandrie, saint Athanase, Chromatius d'Aquilée, mais aussi à des évêques de Rome comme Anastase et Damase. Comparer la signature des inscriptions damasiennes de Furius Dionisius Filocalus. Dès le temps de saint Cyprien, l'évêque d'Alexandrie est appelé pape comme l'évêque de Carthage (voyez EUSEB. *H. E.* vii, 7, 4 : τοῦ μακαρίου πάπα ἡμῶν Ἡρακλᾶ, dans une épître de son successeur, Denys). Cf. BENSON, p. 29-31, et plus loin p. 353.

non que l'évêque de Rome ait pris ce titre, mais parce que son édit dans sa teneur doit prétendre faire la loi aux autres évêques.

Ces invectives de Tertullien sont une charge contre la primauté romaine : le gallicanisme est né en Afrique! Elles sont aussi, et plus encore, une charge contre toute hiérarchie épiscopale. Ou plutôt, Tertullien distingue entre ce qu'il appelle discipline et ce qu'il appelle pouvoir. La discipline est chose extérieure comme la politique, mais le pouvoir est chose surnaturelle. « Qu'est-ce que le pouvoir? c'est l'Esprit, et l'Esprit c'est Dieu. Calliste revendique le pouvoir de remettre les péchés : bon s'il s'agissait des péchés commis contre Calliste, mais comment Calliste remettra-t-il les péchés contre Dieu? Que si les apôtres ont remis de tels péchés, ils l'ont fait, non pas en vertu de la discipline, mais en vertu de leur pouvoir » (*ex potestate*).

Exhibe igitur et nunc mihi, apostolice, prophetica exempla et agnoscam divinitatem, et vindica tibi delictorum eiusmodi remittendorum potestatem. Quod si disciplinae solius officia sortitus es, nec imperio praesidere, sed ministerio, quis aut quantus es indulgere [1]?

L'évêque est-il donc héritier des pouvoirs surnaturels donnés par Dieu aux prophètes et aux apôtres? Non, répond Tertullien, son rôle est seulement de veiller au maintien de la discipline. Mais, dit Calliste, l'Église a le pouvoir (*potestas*) de remettre les péchés. Assurément, répond Tertullien, et notre nouvelle prophétie proclame ce pouvoir.

1. *De pudicit.* XXI, 5-6. Nous avons vu ailleurs le qualificatif ἀποστολικός attribué aux disciples immédiats des apôtres, ainsi à saint Polycarpe (EUSEB. *H. E.* III, 36, 10).

De tua nunc sententia quaero, unde hoc ius ecclesiae usurpes. Si quia dixerit Petro Dominus : *Super hanc petram aedificabo ecclesiam meam, tibi dabo claves regni caelestis*, vel *Quaecunque alligaveris vel solveris in terra erunt alligata vel soluta in caelis*, idcirco praesumis et ad te derivasse solvendi et alligandi potestatem, id est ad omnem ecclesiam Petri propinquam[1] ? Qualis es, evertens atque commutans manifestam Domini intentionem personaliter hoc Petro conferentem[2] ?

Comment Calliste ose-t-il s'arroger le pouvoir de l'Église? Est-ce en vertu de la parole dite à Pierre? De quel droit Calliste travestit-il l'intention évidente du Sauveur qui a parlé à Pierre pour lui conférer un privilège qui lui devait être propre, à lui seul? « Je *te* donnerai les clés », non pas à l'Église. Les clés sont un symbole du ministère apostolique qui a été celui de Pierre[3], tel qu'il est raconté au livre des Actes.

Quel sera donc le pouvoir conféré par le Christ à l'Église, à toute église?

Quid nunc et ad Ecclesiam et quidem tuam, psychice? Secundum enim Petri personam spiritalibus potestas ista conveniet aut apostolo aut prophetæ. Nam et ipsa Ecclesia proprie et principaliter ipse est Spiritus, in quo est trinitas unius divinitatis, Pater et Filius et Spiritus sanctus. Illam ecclesiam congregat, quam Dominus in tribus posuit. Atque ita exinde etiam numerus omnis, qui in

1. On peut induire de là que le pape Calliste, pour justifier le pouvoir des clés qu'il revendiquait, tirait argument du texte *Mat.* XVI, 18-19. C'est la première fois que le fait se produit dans l'histoire, dit M. Harnack (*Dogmeng.* t. I[4], p. 492). Soit, mais Tertullien ne conteste pas que l'Église soit fondée sur Pierre, il l'accorde : « *Omnis ecclesia Petri propinqua* », qu'on traduira : « A toute l'église qui touche à Pierre », ou (avec M. de Labriolle) : « Toute l'église qui se rattache à Pierre ». Tertullien conteste que le pouvoir des clés ait passé à aucune église en tant que telle. Cf. *Scorpiace*, 10.

2. *De pudicit.* XXI, 9-10.

3. *Ibid.* 11-15.

hanc fidem conspiraverint, ecclesia ab auctore et consecratore censetur. Et ideo Ecclesia quidem delicta donabit, sed Ecclesia Spiritus per spiritalem hominem, non Ecclesia numerus episcoporum [1].

Le Christ a conféré à Pierre et aux apôtres le pouvoir de remettre les péchés, en leur conférant le saint Esprit : « Recevez le saint Esprit : ceux dont vous aurez remis les péchés... » Cette *potestas* appartient donc à quiconque a reçu le saint Esprit, elle appartient à tous les spirituels, c'est à savoir aux apôtres, et, après eux, aux prophètes. Elle appartient tout autant à l'Église, puisque là où est l'Église, là est l'Esprit (rappel d'Irénée), mais le ministre de l'Esprit est le spirituel seul, et non quiconque est investi de tel ou tel office disciplinaire, comme est l'évêque [2].

Ces déclarations de Tertullien sont d'une exceptionnelle importance historique [3], nous le reconnaissons, mais nous nous refusons à y voir ce qu'on y veut trouver, la manifestation de l'évolution de l'épiscopat au temps de Tertullien et les audacieuses prétentions de l'évêque de Rome. Le révolutionnaire ici est Tertullien.

Car, d'abord, il réduit l'épiscopat à être un office de discipline, de police. Secondement, et cela déjà dans ses œuvres catholiques, Tertullien exalte la règle de foi comme si elle n'appelait pas un ma-

1. *Ibid.* 16-17.

2. La distinction entre les laïques et la hiérarchie est, à ce compte, d'institution simplement ecclésiastique : Tertullien n'hésitera pas à dire que le sacerdoce appartient à tous, et que, en l'absence de prêtre, le laïque célèbre validement l'eucharistie aussi bien que le baptême. Voyez *Exhort. Castit.* 7, *Monog.* 7 et 12, *Pudic.* 21. TIXERONT, t. I, p. 346; D'ALÈS, p. 403; ADAM, p. 201. — Se rappeler que Tertullien a écrit avec indignation des hérétiques : « Laïcis sacerdotalia munera iniungunt ! » *Praescr.* 41.

3. HARNACK, *Dogmengeschichte*, t. I[4], p. 403.

gistère pour la conserver : au contraire d'Irénée qui insistait sur ce magistère apostolique et sur ce charisme de vérité confié aux évêques, Tertullien finit par proclamer le Paraclet le « *solus a Christo magister et dicendus et verendus* », et cette substitution est une nouveauté, la fonction enseignante des presbytres et des évêques étant, nous l'avons noté tant de fois depuis l'origine, une fonction essentielle à leur office. Troisièmement, Tertullien distingue dans l'Église un *imperium* et un *ministerium* : les évêques sont les serviteurs, l'*imperium* revient à l'Esprit, si bien que, l'Esprit gouvernant l'Église, on peut dire que l'épiscopat n'a guère plus de place dans l'Église : ce renversement est un paradoxe. Quatrièmement, Tertullien ne veut pas que l'épiscopat ait de *potestas* héritée des apôtres : pour lui, qui dit *potestas* dit don spirituel du Paraclet : paradoxe encore, qu'on se rappelle les affirmations des *Pastorales,* de la *Didachè,* de Clément romain, de saint Ignace sur les pouvoirs d'ordre, essentiels eux aussi à la hiérarchie. Cinquièmement enfin, Tertullien ne veut pas qu'une église se réalise, pour ainsi parler, en son évêque : l'évêque ne fait pas l'unité de son église, l'Esprit seul fait l'Église, « *non Ecclesia numerus episcoporum* » : paradoxe encore pour qui a présente à la mémoire l'affirmation contraire tant de fois répétée dans les textes antérieurs à Tertullien [1].

1. M. Harnack, *loc. cit.* voulant montrer que le prestige épiscopal a grandi énormément dans le premier tiers du IIIe siècle, se réfère à l'édit de persécution de Maximin en 235, qui, au lieu de s'en prendre aux chrétiens sans distinction, s'en prend aux seuls évêques comme aux seuls responsables de la religion (Euseb. *H. E.* VI, 28). M. Harnack oublie les évêques martyrs du second siècle, comme saint Ignace ou saint Polycarpe. Il oublie, dans le martyre de Polycarpe, la scène où la multitude païenne de Smyrne réclame Polycarpe nommément (*Mart. Polyc.* 3), et la scène où, Polycarpe enchaîné, cette même foule crie :

Entre Calliste et Tertullien on ne peut hésiter : Calliste n'introduit pas une notion nouvelle de l'église, une notion hiérarchique où l'évêque est la tête de son église, et où l'Église est *numerus episcoporum*[1]. La nouveauté est du côté de Tertullien, qui, pour faire une place à la « nouvelle prophétie » dans le système ecclésiastique établi, traditionnel, bouleverse tout, veut que les « spirituels » prennent le pas sur l'ordre ecclésiastique, et que l'Esprit seul parle et régisse. Les contemporains de Tertullien devaient trouver cette chimère parfaitement inouïe[2].

« Celui-ci est le didascale de l'Asie, le père des chrétiens, le renverseur de nos dieux, qui enseigne à ne pas sacrifier! » Ce prestige de l'évêque de Smyrne, en 155, ne le cède guère à celui de l'évêque de Carthage un siècle plus tard.

1. Si l'hypothèse de Rolffs, *Urkunden*, p. 42-49, est fondée (je la crois au moins très vraisemblable) qui reconnaît le pape Calliste dans l'adversaire combattu par le *De ieiunio*, il est intéressant de voir cet adversaire se réclamer, ne fut-ce qu'en matière de jeûnes, de la tradition et de l'antiquité. « Vetus es, vera si velimus dicere, tu qui tantum gulae indulges et merito te priorem iactitas ». *Ieiun.* 17. — Voyez aussi cet adversaire se réclamer d'un ordre reçu de saint Pierre : « ...Se putant ex forma Petri agere ». *Id.* 10. — Et peut-être enfin se réclamer du texte *Mat.* xvi, 19 : « Et si claves macelli tibi tradidit,... non tamen in macello regnum Dei inclusit. » *Id.* 15. Rolffs, p. 4.

2. La note de la page 348 sur l'usage du mot « pape » doit être complétée. A l'étude de Benson joindre celle de Harnack, « Zu den Amherst Papyri » dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 1900, p. 984-995; et du même une note sur la passion de saint Théodote d'Ancyre, *Theologische Literaturzeitung*, 1902, p. 360. Voir Deissmann, *Licht vom Osten*, p. 136 et suiv. p. 147 et suiv. De la passion de Théodote et du papyrus d'Hermopolis on apprend que, en Galatie et en Egypte, entre 300 et 350, de simples prêtres de villages portaient le vocable de πάπας. M. Ramsay, *Luke the physician and other studies* (London 1908), p. 370 et suiv., a publié une inscription découverte à Dorla (anciennement *Isaura Nova*, en Lycaonie), inscription attribuable à la seconde moitié du IIIe siècle (selon Ramsay), et qui est l'inscription funéraire d'un Théophile qualifié de τὸν μακάριον πάπαν. L'inscription est chrétienne, et Théophile est (selon Ramsay) un évêque.

CHAPITRE SEPTIÈME

ORIGÈNE ET L'ORTHODOXIE GRECQUE.

Quand, de chrétiens comme Irénée et Tertullien, on passe à Origène, on a l'impression d'une atmosphère nouvelle. On assiste à l'expansion de la culture hellénique dans le christianisme.

Clément a ouvert la voie où Origène entre maintenant avec tant d'éclat. La « philosophie hellénique », dit Origène, a ses mensonges et aussi des éléments « non méprisables » de vérité : saint Paul déjà « voyait dans les paroles de la sagesse du monde une certaine grandeur manifeste [1] ». D'autre part, la parole de Jésus s'est répandue sur toute la terre habitée; elle a conquis des rois, des stratèges d'armées, des archontes de cités, des soldats, des citoyens : rien ne lui a barré la route, car elle était la parole de Dieu, plus forte que ses antagonistes, plus forte que la Grèce, plus forte que la barbarie : elle a converti des milliers d'âmes à la religion selon Dieu. Dans ces milliers d'âmes converties, il est inévitable que les simples soient plus nombreux que les lettrés. Mais de là à dire, comme Celse, qu'une doctrine accessible à toute âme sous

1. Orig. *Contra Cels.* praef. I, 5 (*P. G.* t. XI, col. 648).

le soleil, est une doctrine de simples, et du fait de sa simplicité n'est pas capable d'être raisonnée, c'est une gratuite injure [1]. La preuve en est que, si quelqu'un nous vient des « dogmes » et des gymnases helléniques, il perçoit la vérité de notre foi, mais, mieux encore, qu'elle se prête à une « démonstration hellénique ». Il faut dire, ajoute aussitôt Origène, qu'il y a une démonstration propre à notre foi, démonstration « plus divine que la démonstration hellénique par la dialectique » : la démonstration par les prophéties et par les miracles [2]. La dialectique guérira le lettré de ses erreurs. Nous ne disons donc à personne, pas même aux simples : Veillez à ne pas toucher à la science. Nous ne disons pas que la science est un mal. Nous n'avons pas la folie de dire que la science compromet dans l'homme la santé de l'âme. Nous ne disons pas que la science a jamais perdu personne. Nous enseignons, sans dire jamais : Croyez-moi. Mais : Croyez le Dieu de l'univers et croyez le maître de ce qui se sait sur Dieu, Jésus [3].

La nouveauté de ce langage est grande et hardie. Origène ne craint pas de parler de science, de dia-

1. *Id.* I, 27 (712) : ...οἴεται εἶναι ἰδιωτικὴν καὶ διὰ τὸ ἰδιωτικὸν καὶ οὐδαμῶς ἐν λόγοις δυνατόν, ἰδιωτῶν μόνων κρατήσασαν. Ce grief est le même que relève déjà Irénée parmi les griefs des grands gnostiques contre l'Église. Clément d'Al. en parle aussi comme d'un reproche adressé au christianisme par les sophistes de son temps. *Stromat.* I, 3 (VIII, 712). C'était évidemment un lieu commun dans les milieux cultivés d'alors que de railler la barbarie intellectuelle (τὸ βάρβαρον ἐν παιδείᾳ, comme dit Clément) des chrétiens. Cf. *Stromat.* II, 2 (VIII, 940).

2. *Contra Cels.* I, 2 (656) : λεκτέον ὅτι ἐστί τις οἰκεία ἀπόδειξις τοῦ λόγου, θειοτέρα παρὰ τὴν ἀπὸ διαλεκτικῆς ἑλληνικήν. Origène parle du chrétien ἀπὸ ἑλληνικῶν δογμάτων καὶ γυμνασίων ἐλθών.

3. *Contra Cels.* III, 75 (1020) : οὐ λέγομεν, ὁρᾶτε μή ποτέ τις ὑμῶν ἐπιστήμης ἐπιλάβηται, οὐδὲ φάσκομεν ὅτι κακόν ἐστιν ἐπιστήμη. οὐδὲ μεμήναμεν ἵν' εἴπωμεν ὅτι γνῶσις σφάλλει τοὺς ἀνθρώπους κτλ. Cf. *id.* 47 et 48 (981). Mêmes pensées chez CLEMENT. *Stromat.* VI, 10 (IX, 301).

lectique, de philosophie, de gnose même, et n'oublions pas que la philosophie grecque est l'encyclopédie du temps sans distinction d'écoles. Autodidacte, éclectique, Origène vise à l'utilisation chrétienne de cette encyclopédie. Il écrit : « Les disciples des philosophes disent que la géométrie, la musique, la grammaire, la rhétorique et l'astronomie sont les compagnes-nées de la philosophie : nous le disons, nous, de la philosophie elle-même par rapport au christianisme [1] ».

L'inspiration qui se manifeste là rappelle celle à laquelle devait sa naissance la littérature juive alexandrine et le mouvement de pensée juive hellèniste auquel appartient Philon. Mais prenons garde de faire abstraction de la tradition profonde et forte où cet esprit nouveau se manifeste. On a dit que, « si tout n'est pas fantôme » dans l'histoire, l'église d'Alexandrie, jusque vers Septime Sévère, se développait dans un sens tel, que, « si elle avait été laissée à elle-même, elle n'aurait pas abouti au catholicisme, mais, dans l'hypothèse la plus favorable, à une forme parallèle [2] ». Le malheur est qu'on ignore à peu près tout de l'histoire de l'église d'Alexandrie aux deux premiers siècles : par contre, dès que la lumière se fait, avec Clément, avec Origène, le catholicisme alexandrin apparaît établi sur les mêmes bases que partout : pourquoi voudrait-on que ce catholicisme alexandrin fût nouveau [3], inauguré seulement dans la première

1. *Epistul. ad Gregor.* 1 (XI, 88). La même pensée chez Clément. *Stromat.* I, 2. A Rome, au contraire, on s'en tient vers le même temps à l'attitude ancienne. Voyez comme Hippolyte (*ap.* Euseb. *H. E.* v, 28), après Tertullien d'ailleurs, se scandalise qu'on admire Aristote et qu'on use du syllogisme.

2. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. I^4, p. 481.

3. Harnack (p. 481) ne cite qu'un fait à l'appui de sa supposition.

moitié du troisième siècle? N'isolons pas l'esprit hellénique de nos Alexandrins, de leur catholicisme et de ce qui les replace dans la κοινὴ ἕνωσις, dans l'unité ecclésiastique, dont nous allons retrouver chez Origène tous les traits.

*
* *

Pour Origène, en effet, l'Église n'est pas une école ouverte, comme sont les écoles de philosophie, où « les philosophes discutent en plein vent sans choisir leurs auditeurs, et où écoute qui veut ». Loin de là : les chrétiens, en effet, autant qu'il leur est possible, éprouvent les âmes de ceux qui veulent venir à eux : ils les prennent à part pour les disposer, et, quand ils les jugent suffisamment préparées, alors seulement ils les introduisent dans leur assemblée (εἰς τὸ κοινόν), en

Eusèbe (*H. E.* vi, 2, 13-14) raconte qu'Origène, se trouvant dans une extrême pénurie, reçut l'hospitalité d'une dame alexandrine, aussi riche qu'honorable, qui, « en même temps que le jeune Origène, hébergeait un célèbre hérétique dans sa maison ». Il était d'Antioche et s'appelait Paul. M. Harnack, que nous venons de citer, continue ainsi : « Aux leçons que donnait cet hérétique, et aux conventicules qu'il présidait, venait une foule, non seulement d'hérétiques, mais aussi des nôtres, μύριον πλῆθος οὐ μόνον αἱρετικῶν ἀλλὰ καὶ ἡμετέρων. Voilà une précieuse information, qui nous révèle à Alexandrie un état de choses qui, à la même époque, aurait été impossible à Rome ». Non, répondons-nous, elle témoignerait seulement de la légèreté bien connue des « honnêtes gens » d'Alexandrie qu'attirait l'éloquence de cet hérétique. Quant à la question d'orthodoxie, la suite du récit prouve qu'elle se posait à Alexandrie exactement comme à Rome. Car Origène qui n'était qu'un enfant, poursuit Eusèbe, fut inébranlable à refuser de prier avec ce Paul, par respect pour la règle de l'Église (οὐδὲ πώποτε προὐτράπη κατὰ τὴν εὐχὴν αὐτῷ συστῆναι, φυλάττων ἐξέτι παιδὸς κανόνα ἐκκλησίας), et par aversion, comme il dit quelque part lui-même, pour l'enseignement des hérésies (βδελυττόμενός τε, ὥς αὐτῷ ῥήματί φησί που αὐτός, τὰς τῶν αἱρέσεων διδασκαλίας). Ce trait de l'enfance d'Origène (il a dû naître en 182) prouve que, avant la fin du second siècle, les bons chrétiens d'Alexandrie étaient intraitables sur le canon ecclésiastique de la foi. — Voyez les déclarations dans ce sens de l'évêque d'Alexandrie, Denys, Euseb. *H. E.* vii, 7.

distinguant cependant encore les disciples vrais de ceux qui n'ont pas reçu le signe de la purification. Origène, s'adressant à Celse, désigne ainsi le baptême [1]. Chez les chrétiens, un office est institué pour s'enquérir de la conduite de ceux qui demandent à être initiés, pour écarter ceux qui sont dans le désordre, pour rendre meilleurs encore ceux qui sont bons. « La pratique des chrétiens est la même pour ceux [de leurs frères] qui pèchent, particulièrement pour les impudiques : ils les chassent de leur assemblée [2]. » Les Pythagoriciens élèvent des cénotaphes aux apostats de leur philosophie, parce qu'ils les tiennent pour morts : « les chrétiens pleurent comme des morts ceux qu'ils ont perdus et qui sont morts à Dieu, vaincus par l'impudicité ou quelque autre péché ; mais ils les tiennent pour ressuscités, s'ils manifestent une conversion véritable, en leur imposant toutefois une probation bien plus longue que la première, et, parce qu'ils ont failli, leur interdisant l'accès de toute charge et de toute autorité dans l'Église de Dieu [3] ».

Ne pensons pas, pour autant, que l'Église ne compte que des saints. L'Église est un trésor qui renferme des vases de miséricorde et des vases de colère, un grenier où la paille s'entasse avec le grain, un filet qui ramène des poissons bons à jeter et des poissons excellents [4]. Grand est l'attiédissement général de la chrétienté, qu'il ne faut pas juger sur le nombre grandissant de ses foules. Où sont les martyrs d'antan ? Nous nous

1. *Contra Cels.* III, 51 (*P. G.* t. XI, p. 988) : τὸ σύμβολον τοῦ ἀποκεκαθάρθαι.

2. *Ibid.* : οὓς ἀπελαύνουσι τοῦ κοίνου.

3. *Ibid.* : εἰς οὐδεμίαν ἀρχὴν καὶ προστασίαν τῆς λεγομένης ἐκκλησίας τοῦ θεοῦ καταλέγοντες... Sur la sainteté de l'Église, voyez *De orat.* 20 (XI, 477).

4. *In Ierem. homil.* XX, 3 (XIII, 536).

retrouvions, au retour des cimetières où nous avions conduit nos martyrs, et « l'église tout entière n'avait pas une plainte ». Les catéchumènes étaient catéchisés par le spectacle des supplices des martyrs ou de la mort des confesseurs. « Les fidèles n'étaient pas nombreux, mais ils étaient fidèles véritablement ». Maintenant que nous sommes si nombreux, la parole de Jésus ne ment pas, qui dit : « Beaucoup d'appelés, peu d'élus [1] ». Aux pécheurs se sont mêlés les indifférents. Les fidèles ne viennent plus avec ponctualité aux synaxes liturgiques : à peine les y voit-on les jours de fête, et ils y viennent, non pour la parole à entendre, mais en quelque façon pour le spectacle et le divertissement [2].

L'*ordo* ecclésiastique est à trois degrés [3] : les diacres, les prêtres, l'évêque. Grave est l'obligation de chacun envers l'Église, l'obligation de l'évêque est la plus grave, et elle lui sera réclamée par le « Sauveur de toute l'Église [4] ». Aux mains de l'évêque est la souve-

1. *Id.* IV, 3 (289). Sur l'étonnant fourmillement du christianisme dès la fin du second siècle, voyez une page très caustique de Celse, *Contra Cels.* IV, 23 (XI, 1060).

2. *In Genes. homil.* X, 1 (XII, 215) : « Vix festis diebus ad ecclesiam proceditis, et hoc non tam desiderio verbi, quam studio solemnitatis et publicae quodammodo remissionis obtentu. Quid igitur ego faciam, cui dispensatio verbi credita est? »

3. Dans cette étude de l'ecclésiologie des Grecs dans la première moitié du IIIe siècle, je ne ferai pas appel aux Canons dits d'Hippolyte, dont Funk estime qu'ils dépendent des *Constitutions apostoliques*, lesquelles sont des environs de l'an 400. Je ne ferai pas appel non plus à la *Didascalia apostolorum*, bien qu'on puisse avec grande vraisemblance l'attribuer au IIIe siècle, parce que je ne vois rien d'important à y prendre.

4. *De orat.* 28 (XI, 524) : ... ὀφειλή, καὶ ἑτέρα διακόνου, καὶ ἄλλη πρεσβυτέρου, καὶ ἐπισκόπου δὲ ὀφειλὴ βαρυτάτη ἐστὶν ἀπαιτουμένη ὑπὸ τοῦ τῆς ὅλης ἐκκλησίας σωτῆρος (*ita* KOETSCHAU).

raineté sur les prêtres comme sur les fidèles [1]. L'évêque doit être sévère, et malheur à son peuple s'il se montre faible envers les pécheurs, s'il craint leurs langues, s'il hésite à les réprimander, et, au besoin, à les chasser de l'église.

Dum uni parcunt, universae ecclesiae moliuntur interitum. Quae ista bonitas? quae ista misericordia est, uni parcere et omnes in discrimen adducere? Polluitur enim ex uno peccatore populus. Sicut ex una ove morbida grex universus inficitur, sic etiam uno vel fornicante, vel aliud quodcumque sceleris committente, plebs universa polluitur. Et ideo observemus nos invicem et uniuscuiusque conversatio nota sit, maxime sacerdotibus et ministris. Nec putent se recte dicere : Quid hoc ad me spectat si alius male agit?... Tale ergo est quod [dicunt] ii qui ecclesiis praesunt, non cogitantes quia unum corpus sumus omnes qui credimus, unum deum habentes qui nos in unitate constringit et continet, Christum, cuius corporis tu qui ecclesiae praesides oculus es, propterea utique ut omnia circumspicias, omnia circumlustres, etiam ventura praevideas. Pastor es, vides oviculas Domini ignaras periculi ferri ad praecipitia et per praerupta pendere, non occurris? non revocas? non saltem voce cohibes et correptionis clamore deterres [2]?

L'église est donc une unité tangible, elle est un corps dont l'évêque est l'œil et tout autant la main droite; il est ἐπίσκοπος pour veiller, il est pasteur. Sa vigilance et son zèle s'exercent éminemment sur les pécheurs. Et voici bien la contrepartie des diatribes de Tertullien montaniste.

Il y a, en effet, une pénitence, dure, laborieuse,

1. *In Ierem. homil.* XI, 3 (XIII, 369) : ὁ τὴν πάντων ἡμῶν ἐγκεχειρισμένος ἀρχὴν αὐτὴν τὴν ἐκκλησιαστικήν.
2. *In Ies. Nave homil.* VII, 6 (XII, 862).

celle où le pécheur arrose son lit de ses larmes et ne rougit pas de dévoiler son péché à l'évêque[1]. Il appartient à l'évêque d'offrir à Dieu le sacrifice de propitiation pour le péché, à la façon du grand-prêtre dans les prescriptions du Lévitique[2]. L'évêque a le pouvoir de chasser le pécheur de l'église : « *Si quis nostrum peccaverit abiectus est, etiamsi non abiciatur ab episcopo, sive quod lateat, sive quod interdum ad gratiam iudicetur, eiectus est tamen ipsa conscientia peccati*[3] ». Sur le texte de saint Paul déclarant livrer à Satan l'incestueux de Corinthe, Origène observe qu'il n'y a pas que les apôtres à avoir un semblable pouvoir, puisque pareille exécution peut être faite « *per eos qui ecclesiae praesident et potestatem habent non solum solvendi, sed et ligandi*[4] ». Car, « *in ecclesiis Christi consuetudo tenuit talis, ut qui manifesti sunt in magnis delictis eiciantur ab oratione communi*[5] ».

La mission du chrétien est d'amener les hommes au royaume de Dieu, mais cette mission est éminemment celle des évêques, des prêtres, des diacres : « *Maxime hoc faciunt qui videntur in ecclesia clariores, quales sunt episcopi, presbyteri, diaconi* ». Ils y

1. *In Levit. homil.* II, 4 (XII, 448) : « ...Non erubescit sacerdoti Domini indicare peccatum suum ».

2. *Id.* V, 4 (454) : « Discant sacerdotes Domini qui ecclesiis praesunt quia pars eis data est cum his quorum delicta repropitiaverint ». Cf. *id.* VI, 12 (464-465).

3. *Id.* XII, 6 (542). Cf. XIV, 2 (553) : « Peccavit aliquis fidelium : iste etiamsi nondum abiciatur per episcopi sententiam, iam tamen per ipsum peccatum quod admisit eiectus est; et quamvis intret ecclesiam tamen eiectus est, et foris est, segregatus a consortio et unanimitate fidelium. » Cf. *id.* 3 (556) : « Interdum fit ut aliquis non recto iudicio eorum qui praesunt ecclesiae depellatur, et foras mittatur. » Cf. *In Ierem. homil.* VII, 3 (XIII, 333); *id.* XII, 5 (385).

4. *In Iudic. homil.* II, 5 (XII, 961).

5. *In Mat. comment. ser*, 89 (XIII, 1740). Cf. *In Levit. homil.* XIV, 2 (XII, 553).

travaillent en vivant vertueusement. Les mauvais pasteurs, les mercenaires, détournent du royaume les hommes qui s'y acheminaient, surtout quand ils excommunient pour de mauvaises raisons, par jalousie ou par colère, des fidèles qui sont parfois meilleurs qu'eux et ne peuvent opposer que la longanimité à ces actes de tyrannie [1].

Que les évêques prennent garde de mésuser du pouvoir discrétionnaire qu'ils ont de séparer un fidèle de la communion, de le priver du pain et du calice, de l'exclure de la maison de Dieu qui est l'église [2], de l'exiler de l'église qui est sa patrie [3].

L'évêque a l'administration de la charité. Il est le maître de l'hôtellerie à qui le bon samaritain remet les deux deniers pour assurer des soins au blessé relevé sur la route [4]. Quiconque est appelé à l'épiscopat, « *non ad principatum vocatur, sed ad servitutem totius ecclesiae* [5] ». Honte à lui s'il s'approprie, par amour du lucre, les dons offerts à Dieu [6] et l'argent donné par

1. *In Mat. comment. ser.* 14 (XIII, 1620) : « ... maxime quando... non propter peccata quae faciunt excommunicant quosdam, sed propter aliquem zelum et contentionem..., vincentes sua patientia et longanimitate tyrannides eorum. »

2. *Comment. in Ioa.* xxviii, 4 (XIV, 688) : οὐ παντὶ καθήκει μὴ χρῆσθαι τῷ ἄρτῳ καὶ μὴ πίνειν ἐκ τοῦ ποτηρίου, καὶ μὴ πόρρω εἶναι τοῦ οἴκου θεοῦ καὶ τῆς ἐκκλησίας.

3. *In psalm.* xxxvii *homil.* i, 6 (XII, 1380) : « Iste si decidat de patria sua, id est de ecclesia, in insulam quamdam atque in horrentes scopulos quae peccati sedes est propellatur. »

4. *Comment. in Rom.* ix, 31 (XIV, 1231) : « ... stabulario... qui ecclesiae praeest. »

5. *In Is. homil.* vi, 1 (XIII, 239).

6. *Comment. in Rom.* ii, 11 (XIV, 897) : « Quod si, ut nonnunquam fieri solet, munera oblata Deo et stipem in usus pauperum datam, ad propria lucra converterit... » Sur les services charitables de l'Église, voyez *Comment. in Rom.* ix, 2 (XIV, 1212). *Comment. in Mat.* xi, 9 (XIII, 982) : τὸ τῆς ἐκκλησίας γλωσσόκομον. *In Levit. homil.* iv, 6 (XII, 431) : « Vota et munera quae in ecclesiis Dei ad usus sanctorum, et ministerium sacerdotum, vel quae ob necessitatem pauperum, a devotis et religiosis mentibus offeruntur ». Par *vota* entendez ce que le fidèle

les fidèles pour les besoins des pauvres, pour l'entretien du clergé[1].

Origène nous montre le siège à part de l'évêque et de ses prêtres, et au-dessous d'eux les diacres debout pour servir le divin service[2]. Nous sommes assis plus haut que vous, dit Origène à ses auditeurs, et des fidèles aspirent à monter à ce même degré : mais ne croyez pas qu'il suffise d'être du clergé pour être sauvé : beaucoup même parmi les prêtres se perdent, et beaucoup parmi les laïques seront plus heureux. Car ce qui importe, ce n'est pas d'avoir son siège dans le presbyterium, mais de vivre digne de cette place[3].

Le prince (ὁ ἡγούμενος), « il faut, je pense, appeler ainsi celui qui dans les églises est appelé évêque », le prince doit être le serviteur des serviteurs : le Verbe de Dieu nous en fait un précepte. Au contraire, nous nous comportons de telle sorte « que parfois nous surpassons en orgueil les mauvais princes des nations, et peu s'en faut que nous ne nous donnions des gardes du corps comme les rois. Nous sommes terribles, ina-

voue à l'église. Ce sens est expliqué dans *homil.* xi, 1 (*id.* 531). Clément d'Alexandrie laisse entendre que certains se convertissaient au christianisme, parce qu'ils y étaient assurés contre le dénûment, le christianisme étant une puissante institution charitable. *Stromat.* i, 1 (*P. G.* t. VIII, col. 693 A).

1. *In Num. homil.* xi, 2 (XII, 644). A l'évêque revient encore l'administration de la propriété ecclésiastique, constituée dès lors par les cimetières chrétiens. Cf. *Philosophoumena*, ix, 12 (*P. G.* t. XVI, p. 3383).

2. *In Cantic.* ii (XIII, 107) : « Vidit et sedem puerorum eius. Ecclesiasticum puto ordinem dicit, qui in episcopatus vel presbyterii sedibus habetur. Vidit et ordinationes sive stationes ministrorum eius. Diaconorum, ut mihi videtur, ordinem memorat astantium divino ministerio ».

3. *In Ierem. homil.* xi, 3 : δοκοῦμεν εἶναι ἀπὸ κλήρου τινὸς προκαθεζόμενοι ὑμῶν... Τὸ ὠφελοῦν οὐκ αὐτὸ τὸ καθέζεσθαι ἐν πρεσβυτερίῳ ἐστίν, ἀλλὰ τὸ βιοῦν ἀξίως τοῦ τόπου... Πλεῖον ἐγὼ ἀπαιτοῦμαι παρὰ τὸν διάκονον, πλεῖον ὁ διάκονος παρὰ τὸν λαϊκόν. Sur le sens du mot τόπος, cf. Euseb. *H. E.* vi, 11, 3, lettre d'Alexandre, évêque de Jérusalem, aux chrétiens d'Arsinoë.

bordables, surtout pour les pauvres. Quand on arrive jusqu'à nous et qu'on nous adresse une requête, nous sommes plus insolents que ne le sont les tyrans et les princes les plus cruels pour des suppliants. Voilà ce que l'on peut voir dans mainte église renommée, surtout dans celles des plus grandes villes »[1].

Les honneurs ecclésiastiques ne sont pas tels que les indignes ne puissent en être dépossédés. Une église est semblable à une cité, qui a le droit de rayer un décurion de la curie, comme de prononcer la peine de l'exil contre tel de ses citoyens : « *Infamia est a populo Dei et ecclesia separari : dedecus est in ecclesia surgere de consessu presbyterii, proici de diaconatus gradu* »[2].

Le peuple a droit d'être présent à l'élection de son évêque, car il doit se convaincre ce jour-là qu'on choisit le plus docte, le plus saint[3]. Nous savons, par ailleurs, que les évêques voisins du siège à pourvoir prennent part à l'élection[4].

Entre l'*ordo*, composé de l'évêque, des prêtres, des diacres, et le peuple, composé des fidèles (πιστοί) et des catéchumènes, Origène ne signale pas de clercs intermédiaires[5]. Il parle de vierges et d'abstinents[6], et laisse

1. *Comment. in Mat.* XVI, 8 (XIII, 1393). Cf. *In Mat. comment. ser.* 61 (XIII, 1695). Dans ces derniers traits particulièrement durs, on a voulu voir des allusions acrimonieuses à l'église romaine. Inutile peut-être d'ajouter que de vieux catholiques comme Langen ont abondé dans ce sens. L'évêque d'Alexandrie ou celui d'Antioche (qu'on pense aux accusations articulées contre le faste de Paul de Samosate) pouvaient tout autant prêter à ces critiques.

2. *In Ezech. homil.* X, 1 (XIII, 740) : « Poteris intellegere quod dicitur, si consideraveris quae cotidie in civitatibus fiunt. Inhonoratio civi est de patria sua exulare, et infamia decurioni eradi de albo curiae... »

3. *In Levit. homil.* VI, 3 (XII, 469) : « Requiritur in ordinando sacerdote et praesentia populi... Ille eligitur ad saderdotium, et hoc adstante populo. »

4. EUSEB. *H. E.* VI, 11, 2, où les évêques voisins de Jérusalem donnent un coadjuteur au vieil évêque de Jérusalem, Narcisse.

5. *In Ierem. hom.* XIV, 4 (XIII, 408).

6. *Comment. in Rom.* I, 2 (XIV, 841). Cf. IX, 1 (1205).

entendre que la virginité et l'ascétisme sont une profession[1]. Il parle des veuves, et des vierges aussi, comme appartenant au service de l'Église, de même que les prêtres, les diacres ou l'évêque[2]. Origène ne veut pas qu'on s'attarde dans le catéchuménat[3]. Car, vraiment, « quiconque renaît par le divin baptême est introduit dans le paradis, c'est à savoir l'Église[4] ».

Origène est très dur chaque fois qu'il est amené à se prononcer sur le clergé de son temps. Prédicateur pessimiste, il ne craint pas de dénoncer les défauts du clergé dans l'assemblée même des fidèles. Il le compare aux Pharisiens qui aiment à être appelés rabbis et réclament les premiers sièges : des hommes avaricieux et hypocrites intriguent pour devenir diacres; devenus diacres, ils se disputent les premiers sièges, ceux des prêtres; devenus prêtres, ils cabalent pour être faits évêques. Qu'ils sont loin des mœurs de l'Église primitive, « *caelestes primitivorum ecclesias* »[5]! L'arrogance de leurs proches est intolérable, car l'orgueil est grand d'avoir pour père ou pour aïeul quelqu'un « qui a été honoré dans l'Église de la préséance du trône épiscopal ou de l'honneur du presbytérat », du diaconat[6]. Dans le temple de Jérusalem, qui est aussi l'Église, on trouve toujours des vendeurs, qui auraient besoin que Jésus les frappe à coups de lanière et culbute leurs tables[7]. Les pires vendeurs du temple

1. *Contra Celsum*, v, 49 (XI, 1257).
2. *Comment. in Rom.* VIII, 10 (1189).
3. *In Ies. Nave homil.* IX, 9 (XIII, 878). Cf. *Comment. in Rom.* I, 13 (XIV, 900). *In Luc. homil.* VII (XII, 1819).
4. *In Genes. selecta* (XII, 100).
5. *In Mat. Comment. ser.* 11 (XIII, 1616).
6. *Comment. in Mat.* XV, 26 (XIII, 1329) : ἐπὰν τύχῃ πατράσιν ἐπαυχεῖν καὶ προγόνοις προεδρίας ἠξιωμένοις ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ἐπισκοπικοῦ θρόνου ἢ πρεσβυτερίου τιμῆς ἢ διακονίας εἰς τὸν λαὸν τοῦ θεοῦ.
7. *Comment. in Ioa.* X, 16 (XIV, 348). Même thème dans *Comment.*

sont les évêques et les prêtres qui, aux jours d'élection, vendent les églises à des indignes[1].

Ces élections ecclésiastiques semblent être une pierre de scandale pour Origène : il pense aux apôtres, qui, pour élire Mathias, s'en remettent, par la prière et un tirage au sort, au jugement de Dieu, et ce sont pourtant les apôtres, « *qui utique multo sapientiores erant quam ii qui nunc episcopos vel presbyteros vel diaconos ordinant*[2] ». Moïse lui-même ne prend pas sur lui de désigner son successeur : il avait pourtant des fils, des neveux. Grand exemple pour les *ecclesiarum principes*, grand exemple bien propre à leur interdir de désigner leur successeur par testament parmi leurs proches, et de faire du principat ecclésiastique une chose héréditaire ; grand exemple tout autant pour le peuple, qui souvent se croit permis d'intervenir par ses clameurs, clameurs passionnées ou vénales, dans la désignation de l'évêque[3].

En certaines églises ne voit-on pas la piété prise pour un commerce, l'Évangile pour un moyen de s'enrichir ? Si Jésus a pleuré sur Jérusalem, combien plus de raison il aura de pleurer sur l'Église, maison de prière que l'amour du lucre et le luxe — « et plut à Dieu que ce ne fût pas la faute des chefs du peuple ! » — a transformée en caverne de voleurs[4] ?

in Mat. XVI, 22 (XIII, 1448). Sur l'expulsion d'évêques scandaleux, voyez *In Exod. homil.* X, 4 (XII, 373).

1. *Comment. in Mat.* XVI, 22 (XIII, 1452) : οἱ τὰς πρωτοκαθεδρίας πεπιστευμένοι τοῦ λαοῦ ἐπίσκοποι καὶ πρεσβύτεροι, καὶ ὡσπερεὶ ἀποδιδόμενοι ὅλας ἐκκλησίας οἷς οὐ χρὴ καὶ καθιστάντες οὓς οὐ δεῖ ἄρχοντας.

2. *In Ies. Nave homil.* XXIII, 2 (XII, 935).

3. *In Num. homil.* XXII, 4 (XII, 744) : « Discant Ecclesiae principes successores sibi non eos qui consanguinitate generis iuncti sunt, nec qui carnis popinquitate sociantur, testamento signare, neque haereditarium tradere Ecclesiae principatum. »

4. *Comment. in Mat.* XVI, 21 (XIII, 1445).

La sévérité d'Origène pour le clergé tient à l'éminente fonction que, dans l'économie de Dieu, il lui reconnaît. Si, en effet, l'Église est un édifice, les évêques et les prêtres en sont la toiture, faite de cèdres et de cyprès : les cyprès sont des arbres robustes et parfumés, les cèdres sont incorruptibles et parfumés aussi : symbole de la vertu et de la science qui doit être celle des prêtres et des évêques[1]. Si on requiert du clergé qu'il se juge d'abord lui-même, c'est qu'il a mission de juger le peuple : « Penses-tu échapper au jugement de Dieu? dit saint Paul, non aux princes du siècle, aux rois du monde, mais aux chefs et princes des églises, c'est à savoir aux évêques, aux prêtres, aux dia cres ; à ceux-là il dit qu'ils ne doivent pas croire qu'ils échapperont au jugement de Dieu, s'ils commettent ce sur quoi ils jugent et condamnent les autres[2] ». Gothoniel a été fait juge en Israël parce que le saint Esprit était sur lui et qu'il jugeait Israël par le saint Esprit : « *Sunt ergo omnium hodie ecclesiarum quae sunt sub caelo quamplurimi iudices, quibus iudicium non solum rerum gestarum datum est sed et animarum : verum nescio si qui tales Ecclesiae iudices sunt quos dignos faciet Deus Spiritu sancto repleri*[3]. » Que le pontife imite Moïse et Aaron, qu'il ne quitte pas le tabernacle du Seigneur : le pontife doit méditer les saintes Écritures ou instruire le peuple. Qu'il enseigne ce qu'il aura appris

1. *In Cantic. lib.* III (XIII, 149). Cf. *In Genes. homil.* XVII, 6 (XIII, 259).
2. *Comment. in Rom.* II, 2 (XIV, 873) : « Ecclesiarum rectoribus et principibus loquitur, his videlicet qui iudicant eos qui intus sunt, id est episcopis vel presbyteris et diaconibus... si ea committant ipsi de quibus alios iudicant et condemnant. » *In Ezech. hom.* V, 4 : « Quid mihi prodest quia prior sedeo in cathedra resupinus, honorem maioris accipio, nec possum habere dignitate mea opera condigna ? » (XIII, 707.)
3. *In Iudic. homil.* III, 3 (XII, 964). Cf. *Oracula Sibyllina*, II, 264-267.

de Dieu, ce que le saint Esprit lui aura communiqué [1].

Observons qu'Origène requiert des évêques qu'ils soient dignes d'être remplis du saint Esprit. Nous touchons ici à un point de doctrine très particulier et sur lequel Origène est à plusieurs reprises revenu. Les églises sont trop riches et les honneurs y sont trop recherchés pour que l'hypocrisie ne se multiplie pas :

Sunt quidam et martyrii simulatores; quidam autem episcopatus, vel presbyteratus, vel diaconatus, vel ecclesiasticae scientiae et doctrinae, tantum personas et ostentationem virtutum habentes, vere autem sunt inimici earumdem virtutum quas simulant [2].

On comprend en grande rigueur des martyrs simulés, mais comment des évêques véritables peuvent-ils simuler l'épiscopat, des prêtres la prêtrise, des diacres le diaconat? Ils n'en ont que le personnage, assure Origène, et ils sont les ennemis des vertus qu'ils simulent : est-ce donc que leur indignité leur enlèverait les pouvoirs de leur ordre?

Ailleurs, parlant du pouvoir de sanctification attaché à « la parole de Dieu et à la prière », et ces expressions font penser à la liturgie sacramentaire, Origène écrit :

1. *In Levit. homil.* VII, 2 (XII, 478). Comparer les traits que nous venons de signaler aux assertions suivantes de M. Harnack : « La hiérarchie n'a aucune signification dans l'ecclésiologie de Clément d'Alexandrie. Origène est entièrement d'accord avec lui sur ce point : lui aussi, il part de l'idée que l'Église est une société céleste et une sainte société de croyants, et il ne perd jamais de vue cette idée. Lui aussi, il ne peut s'empêcher, comme Clément, par opposition aux hérétiques, d'identifier l'Église catholique, en tant qu'elle est l'Église de la vraie doctrine, de l'identifier avec cette Église [invisible]. Mais pareillement il est loin de toute [conception] hiérarchique [de l'Église] ». *Dogmengeschichte*, t. I[4], p. 414. Autant chez Bigg, *Christian Platonists*, p. 213.

2. *In Mat. Comment, ser.* 24 (XIII, 1629).

Sanctificantur per verbum Dei et orationem [*I Tim.* II, 5]... Per orationem autem non cuiuscunque sanctificantur, sed eorum qui *levant puras manus sine ira et disceptatione* [*I Tim.* IV, 8][1].

Est-ce donc, demandons-nous encore, que l'impureté des mains et des cœurs des prêtres et des évêques rendrait inefficaces les sacrements qu'ils administrent? Les Donatistes ne pourraient-ils pas revendiquer Origène comme un précurseur[2]? Qu'on lise plutôt son commentaire du *Tibi dabo claves regni caelorum.* Cette promesse a été faite à Pierre, « et à quiconque est Pierre[3] ». Celui-là est digne de recevoir les clés, qui est « fortifié contre les portes de l'enfer de telle sorte qu'elles ne prévalent pas contre lui », de telle sorte qu'il « puisse ouvrir ces portes à ceux qui ont été vaincus par elles ». Le Seigneur « donne à ceux contre qui ces portes n'ont pas prévalu autant de clés qu'ils ont de vertus ».

Mais comme ceux qui revendiquent la dignité de l'épiscopat[4] se fondent sur cette parole, comme Pierre, pour dire qu'ils ont reçu du Sauveur les clés du royaume des cieux, et, partant, que ce qu'ils lient, c'est-à-dire ce qu'ils condamnent, est lié dans les cieux, et que ce qui reçoit d'eux sa rémission est délié dans les cieux[5], — nous dirons qu'ils parlent sainement, à condition qu'ils fassent l'œuvre pour laquelle il a été dit à Pierre : « Tu es Pierre », et s'ils sont tels que sur eux le Christ bâtisse l'Église et qu'à eux vraiment cette parole puisse s'appliquer. Les portes de l'enfer,

1. *Comment. in Rom.* IX, 42 (XIV, 1249).
2. HUET, *Origeniana*, qu. XIV (*P. G.* t. XVII, p. 1075).
3. *Comment. in Mat.* XII, 14 (XIII, 1012) : λέλεκται τῷ Πέτρῳ καὶ παντὶ Πέτρῳ κτλ.
4. *Ibid.* (1013) : οἱ τὸν τόπον τῆς ἐπισκοπῆς ἐκδικοῦντες.
5. *Ibid.* : τὰ ὑπ' αὐτῶν ἄφεσιν εἰληφότα. Le mot ἄφεσιν implique qu'il s'agit de péchés.

en effet, ne doivent pas prévaloir sur celui qui veut lier et délier. Car, s'il est lui-même lié des liens de ses fautes, c'est en vain qu'il lie et délie[1].

Cela ne revient-il pas à dire que l'évêque, s'il est pécheur, exerce inefficacement le pouvoir des clés sur les pécheurs[2]?

*
* *

L'Église est en possession de la foi droite[3]. Les hérétiques portent le nom de chrétiens, ils se vantent de donner un enseignement qu'ignorent ceux qui sont d'Église (*quae latere ab ecclesiasticis dicunt*) : ils sont en réalité des voleurs et des adultères, des voleurs qui dérobent les vases du temple, des adultères qui souillent de leurs erreurs les chastes dogmes de l'Église (*casta et honesta Ecclesiae dogmata*)[4]. Nous nous appliquons à entendre l'Écriture; non pas comme Basilide, que nous abandonnons à son impiété, mais « *secundum pietatem ecclesiastici dogmatis*[5] ». Nous

1. *Ibid.* : εἰ δὲ σειραῖς τῶν ἁμαρτημάτων αὑτοῦ ἔσφιγκται, μάτην καὶ δεσμεῖ καὶ λύει.

2. Voyez *De orat.* 28 (XI, 528), une confirmation nouvelle de cette induction. A pouvoir remettre les péchés commis contre Dieu, il n'y a que celui qui est « inspiré par Jésus comme les apôtres » (ἐμπνευσθεὶς ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦ ὡς οἱ ἀπόστολοι, allusion à *Ioa.* XX, 23 : *Accipite Spiritum sanctum, quorum remiseritis*, etc.), celui aux œuvres de qui on connaît qu'il a reçu le saint Esprit, qu'il est devenu spirituel (ὡς χωρήσας τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ γενόμενος πνευματικός). Le pouvoir de remettre les péchés commis contre Dieu appartient « aux apôtres et aux pontifes semblables aux apôtres selon le grand pontife ». Allusion à *Heb.* V, 1. Suit le passage célèbre où Origène s'étonne que des évêques s'arrogent le droit de remettre les péchés d'idolâtrie, de fornication et d'adultère. — Cf. *In psalm.* XXXVII *homil.* I, 1 (XII, 1369 et 1371).

3. *Comment. in Rom.* I, 19 (XIV, 870).

4. *Id.* II, 11 (898). Même pensée chez CLEMENT. *Stromat.* VII, 16, cité plus haut. Tenir compte de la gravité du vol et de l'adultère dans la discipline pénitentielle d'alors.

5. *Id.* V, 1 (1015). KATTENBUSCH, t. II, p. 134 et suiv. sur la place de la *regula fidei* chez Origène.

pratiquons la liturgie du baptême « *secundum typum ecclesiis traditum*[1] ». Nous pensons « *secundum doctrinam ecclesiasticam*[2] ». Les vrais prophètes du Christ sont les docteurs qui « *ecclesiastice docent verbum* »[3]. Origène parle ailleurs du κήρυγμα ἐκκλησιαστικόν[4]. Il dit au sujet d'articles de foi : « *Est et illud definitum in ecclesiastica praedicatione*[5]... » Cette *praedicatio,* ce κήρυγμα, est l'enseignement qui, par la succession des évêques qui le maintiennent, remonte aux apôtres. En voici une définition qu'on pourrait croire prise à Irénée, et qui est en tête du *Periarchon :*

Cum multi sint qui se putant sentire quae Christi sunt, et nonnulli eorum diversa a prioribus sentiant, — servetur ecclesiastica praedicatio per successionis ordinem ab apostolis tradita et usque ad praesens in ecclesiis permanens. Illa sola credenda est veritas quae in nullo ab ecclesiastica et apostolica discordat traditione[6].

De chaque article où la *praedicatio ecclesiastica* est nettement affirmative, on peut dire : « ... *de quo totius*

1. *Id.* v, 8 (1038). Cf. *In epistul. ad Tit.* fragm. (1300) : « ecclesiastica regula ». *Comment. in Ioa.* XIII, 16 (XIV, 421) : κανὼν τῆς ἐκκλησίας. KATTENBUSCH, t. II, p. 143.

2. *In Mat. comment ser.* 137 (XIII, 1787).

3. *Id.* 47 (1669).

4. *Periarchon*, III, 1, 1 (XI, 249).

5. *Id.* I, 1, 5 (118). Mêmes expressions aux 6 et 7.

6. *Periarchon*, Prol. 2 (XI, 116). Cf. *id.* II, 11, 3 (345) : « ... secundum apostolorum sensum. » *In Genes. homil.* I, 6 (XII, 151) : « Christus.... ex cuius lumine illuminata Ecclesia, ipsa etiam lux mundi efficitur... Christus quidem lux est apostolorum, apostoli vero lux mundi: ipsi enim sunt... vera Ecclesia. » *Selecta in psalm.* CXXVI (XII, 1641) : τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ, ὄντα ἐκκλησίαν αὐτοῦ, οἱ οἰκοδομοῦντες ἀπόστολοι Χριστοῦ καὶ οἱ τεταγμένοι ὑπ' αὐτοῦ διδάσκαλοι, οὐ μάτην ἐκοπίασαν... Καὶ ἄλλως δὲ οἶκον οἰκοδομοῦσιν οὐ μετὰ κυρίου οἱ ἑτερόδοξοι, τὴν ἐκκλησίαν πονηρευομένων... Ὁμοίως καὶ Ἰουδαῖοι. Noter dans ce dernier texte une opposition chère à Origène : l'ecclésiastique, l'hétérodoxe, le juif.

Ecclesiae una sententia est[1]. » D'un dogme, comme celui de la résurrection de la chair, Origène déclare qu'il est τὸ βούλημα τῆς ἐκκλησίας τοῦ Χριστοῦ [2], parce qu'il est comme une loi ou un arrêt de la βουλή d'une grande cité. L'unité de foi fait l'unité de la chrétienté, de ce peuple « *qui in sacramentis Christi confoederatus est*[3] ».

En toutes les expressions que nous venons de relever, l'Église apparaît comme dépositaire de la vérité révélée : prédication ecclésiastique est synonyme de foi authentique, et la prédication ecclésiastique actuelle se justifie en ce qu'elle est la tradition des apôtres héritée en ligne directe. Cette théorie est aussi bien celle d'Irénée, comme elle est commune à Irénée et à ses précurseurs grecs du second siècle[4].

Le canon de l'Écriture est celui que l'Église garantit. Ainsi, tandis que les hérésies ont tant d'évangiles, l'Église en a quatre seulement. Origène connaît l'*Évangile selon les Égyptiens*, un *Évangile des*

1. *Periarchon*, Prol. 8 (119). Cf. *id.* 7, 1 (171) : « ... secundum dogma nostrum id est Ecclesiae fidem. » *In Genes. homil.* III, 2 (XII, 176) : « Alienum hoc est ab Ecclesiae fide. » *In Levit. homil.* XV, 2 (XII, 560) : « ... fidei, quae muro ecclesiastici et apostolici dogmatis cincta est. » *In Num. homil.* XXV, 4 (XII, 768) : « Quis non animetur pugnare pro Ecclesia et resistere adversum inimicos veritatis, eos scilicet qui dogmata Ecclesiae oppugnare docent? »

2. *Contra Cels.* V, 22 (XI, 1216.)

3. *In Num. homil.* XVI, 9 (XII, 701).

4. « La théorie qui fait des évêques les successeurs des apôtres, et qui leur attribue un office apostolique, peut être considérée comme une théorie occidentale qui très lentement et peu à peu a été adoptée en Orient... Il est très important de noter que Clément d'Alexandrie ignore complètement la théorie du rôle des évêques dans la vérification de la vérité ecclésiastique... Origène est, au fond, du même sentiment que son prédécesseur. Cependant de nombreux passages dans ses écrits et avant tout sa propre histoire, montrent que de son temps déjà à Alexandrie l'épiscopat était singulièrement fort et revendiquait les mêmes qualités et les mêmes droits qu'en Occident... Clément d'Alexandrie représente une étape plus ancienne, tandis que, au temps d'Origène, la révolution est achevée. » HARNACK, *Dogmengeschichte*, t. I[4], p. 403. — On voit si les faits répondent à ces assertions !

douze apôtres, un *Évangile selon saint Thomas*, un *Évangile selon saint Mathias*, et l'évangile qu'a osé écrire Basilide et qu'il a appelé de son nom. Mais il n'y a que quatre évangiles sûrs : « *Quatuor tantum euangelia sunt probata, e quibus sub persona Domini et Salvatoris nostri proferenda sunt dogmata.* » De tous les évangiles qui circulent « *nihil aliud probamus, nisi quod Ecclesia*[1] ».

L'Écriture des deux Testaments se clôt sur les livres des apôtres, après quoi il n'y a plus d'Écriture. L'Église n'ajoute rien à ce canon maintenant fermé, pas même de prophétie, en quoi elle n'est pas imitée par les hérétiques : « *Sola Ecclesia neque subtrahit..., neque addit quasi prophetiam aliud aliquid*[2]. » Ces derniers mots font allusion au montanisme[3], et s'expriment à son sujet comme faisait le *Muratorianum*.

Les Écritures, à condition qu'on les interprète dans leur sens spirituel, non dans la matérialité de leur sens littéral, ne sont pas faites de mots humains, écrites qu'elles ont été par l'inspiration du saint Esprit et sur l'ordre du Père pour Jésus-Christ : elles nous ont été données et confiées pour confirmer ceux qui observent « le canon de la céleste Église de Jésus-Christ selon la succession des apôtres[4] ».

1. *In Luc. homil.* I (XIII, 1803). Cf. *In Mat. Comment. ser.* 28 (1638) : « ... ecclesiarum canonem non requirentes ». Sur la fermeté du canon scripturaire d'Origène, voyez Bardenhewer, t. II, p. 122 (contre Koetschau).

2. *In Mat. comment. ser.* 47 (XIII, 1668). Cf. *id.* 28 (1637) : « Nemo uti debet ad confirmationem dogmatum libris qui sunt extra canonizatas scripturas. » *Id.* 46 (1667) : « Canonicas scripturas in quibus omnis christianus consentit et credit. »

3. Voyez le jugement sévère que porte sur lui Origène, *In Mat. comment. ser.* 28 (1637), et *In epist. ad Philem.* fragm. (XIV, 1306).

4. *Periarchon*, IV, 9 (360) : τοῦ κανόνος τῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ κατὰ διαδοχὴν τῶν ἀποστόλων οὐρανίου ἐκκλησίας. L'épithète οὐράνιος doit s'entendre au sens de divine, et non comme l'antithèse de terrestre, ἐπίγειος.

La foi élémentaire est enfermée dans le symbole baptismal[1]. La parole du Deutéronome, *Aegyptius tertia generatione intrabit in ecclesiam Dei* (*Deut.* XXIII, 8), s'entend du fidèle qui croit à la Trinité : « *Credo propter fidem Patris et Filii et Spiritus sancti, in quam credit omnis qui sociatur Ecclesiae Dei, tertiam generationem mystice dictam*[2]. » Les cordes qui soutiennent le velum du tabernacle figurent cette même foi baptismale : « *Funis enim triplex non rumpitur, quae est Trinitatis fides, ex qua dependet et per quam sustinetur omnis Ecclesia*[3]. » Origène, à plusieurs reprises, parle du symbole baptismal en termes assez précis pour que l'on puisse aisément reconnaître la trame et reconstituer la teneur du symbole auquel il se réfère. Il montre en même temps comment les articles qui le composent suffisent à condamner les erreurs des hérétiques du temps[4].

Dieu a pourvu son Église d'un magistère vivant, qui enseigne le canon ecclésiastique de la foi, mais qui s'exerce aussi à l'approfondir et à le dépasser. « Observons, dit Origène, que les apôtres, en prêchant la foi du Christ, manifestèrent à tous, même aux moins avancés dans l'intelligence des choses de Dieu, les articles jugés nécessaires, réservant d'en rechercher les causes profondes à ceux qui auraient reçu de l'Esprit saint les dons excellents de discours, de sagesse et de science : ils se contentèrent d'énoncer le reste,

1. Sur l'existence à Alexandrie d'un symbole baptismal, voyez le témoignage de Denys d'A. dans EUSEB. *H. E.* VII, 8, reprochant à Novatien de renverser la profession de foi qui se fait avant le baptême : τὸ λουτρὸν τὸ ἅγιον καὶ τήν τε πρὸ αὐτοῦ πίστιν καὶ ὁμολογίαν. KATTENBUSCH, t. I, p. 326. Le symbole d'Origène dans HAHN, *Symbole*, p. 11-13.
2. *In Levit. homil.* V, 3 (XII, 452).
3. *In Exod. homil.* IX, 3 (XII, 365).
4. *Comment. in Ioa.* XXXII, 9 (XIV, 784).

sans en expliquer la cause ni le mode, pour laisser aux amis passionnés de l'étude et de la sagesse, dans les temps à venir, une matière où ils pourraient s'exercer avec fruit[1]. » C'est poser le principe de la distinction des deux domaines, celui de la révélation et celui de la théologie entendue au sens scolastique. La distinction n'est pas moins précise du domaine de la philosophie naturelle, dont l'enquête est logiquement préalable à l'étude que le chrétien fait des Écritures[2], et du domaine du mystère, qui dépasse en dernier ressort la capacité de toute intelligence créée[3].

Ces distinctions posées, Origène n'accepte pas que des adversaires comme Celse accusent le christianisme d'être la religion des ignorants. Et quand il en serait ainsi, ajoute-t-il, « je te réponds que, dans la mesure où je le puis, je travaille à rendre meilleurs [et à éclairer ces ignorants], et je n'accepte pas que la chrétienté soit constituée par eux : je cherche plutôt des [intelligences] alertes et aiguisées, capables d'entendre l'explication des énigmes et de voir clair dans l'obscurité de la Loi, des Prophètes, des Évangiles[4]. »

Il n'y a rien d'arcane ou de secret dans l'enseignement ecclésiastique, contrairement à ce qu'affirme Celse : nous enseignons à ceux qui viennent à nous, dès l'abord, le mépris des idoles et nous les amenons à vénérer le créateur unique, Dieu : puis nous leur montrons par les prophéties que Celui qui avait été prophétisé est venu, ainsi qu'en témoignent les Évangiles et les écrits des apôtres[5]. Le peuple est initié au rudiment baptismal, qui n'est pas communiqué à

1. *Periarchon*, Prol. 3 (XI, 116).
2. *Periarchon*, I, 3, 1 (147).
3. *Periarchon*, II, 6, 2 (211).
4. *Contra Cels.* III, 74 (XI, 1016). Cf. III, 52-53 (989), et VI, 1 (1289).
5. *Contra Cels.* III, 15 (940).

qui n'est pas de l'Église. Au sommet de l'échelle sont les vérités réservées à Dieu, elles dépassent notre intelligence, elles sont au-dessus de nos sens, mieux vaut s'en taire que de les exprimer inexactement. Entre ces deux degrés, « *sunt et alia Ecclesiae dogmata ad quae possunt pervenire etiam levitae, sed inferiora sunt ab his quae sacerdotibus adire concessum est* »[1]. Cette distinction, à la prendre rigoureusement, est forcée : elle répond bien pourtant à l'idée que se fait Origène de la doctrine et de la distribution de la doctrine. Une part de la doctrine est pour les simples et la multitude, une autre part est pour les éclairés, les parfaits, les saints, pour les disciples à qui Jésus découvrait le sens des paraboles[2].

* * *

Comme les disciples abordent le divin maître et l'interrogent, ainsi devons-nous faire : avons-nous une question à poser, adressons-nous à quelqu'un de ceux que Dieu a dans l'Église établis pour enseigner[3].

L'office des docteurs dans l'église est l'office sur lequel Origène insiste davantage : cet office est le ministère de la parole ecclésiastique. Le docteur ne doit pas se borner à corriger les mœurs du peuple chrétien, il doit distribuer la science chrétienne, faire couler la consolation des Écritures, expliquer les mystères, s'élever à une connaissance plus péné-

1. *In Levit. homil.* v, 3 (XII, 452).
2. *Id.* v, 6 (441). BIGG, p. 141 et suiv., montre ce que cette théorie d'une connaissance plus sublime que celle des simples croyants, connaissance puisée dans l'allégorie, a d'exclusivement alexandrin, et, en somme, de peu chrétien.
3. *Comment. in Mat.* XIII, 15 (XIII, 1132) : τινι τῶν ὑπὸ τοῦ θεοῦ τεταγμένων ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ διδασκάλων.

trante[1]. Au *doctor ecclesiae* revient l'enseignement des catéchumènes[2]. Le *doctor ecclesiae* est éminemment l'évêque en son église, mais les prêtres participent à son office : Origène, par exemple, se présente comme un *doctor ecclesiae*[3]. Notez le sens précis de l'expression et l'emphase qu'Origène lui donne : le docteur de l'église n'est pas celui qui enseigne dans l'église, mais celui qui enseigne l'église[4].

L'Écriture est semblable aux pains que Jésus a multipliés en les rompant. Les docteurs, comme Origène, rompent quelques pains seulement, et des foules se rassasient : mais il faut que ces pains soient rompus, c'est-à-dire que la lettre soit discutée minutieusement. A chacun d'imiter les docteurs :

Tenta ergo et tu, o auditor, habere proprium puteum et proprium fontem, ut et tu, cum apprehenderis librum Scripturarum, incipias etiam ex proprio sensu proferre aliquem intellectum, et, secundum ea quae in ecclesia didicisti, tenta et tu bibere de fonte ingenii tui. Est intra te natura aquae vivae, sunt venae perennes, et irrigua fluenta rationabilis sensus, si modo non sint terra et ruderibus oppleta[5].

Nul avant Origène n'a avec cette noble ardeur poussé à la culture, à l'effort intellectuel, à la propagation de l'intelligence dans l'Église, mais toujours

1. *In Exod. homil.* XIII, 4 (XII, 392). *Comment. in Rom.* III, 2 (XIV, 929).

2. *Comment. in Rom.* II, 11 (XIV, 897) : « ... eo usque pervenit ut etiam dux et doctor ecclesiae sit ad illuminandos eos qui in scientia caeci sunt et instruendos parvulos in Christo. » Il s'agit là de l'évêque.

3. *In Ezech. homil.* II, 2 (XIII, 682) : « Nec quia adversum me aliqua dicuntur, qui videor doctor esse ecclesiae, debeo tacere. »

4. *Comment. in Rom.* IX, 2 (XIV, 1209) : « in verbo Dei ecclesiam docentibus adesse gratiam... » *Id.* X, 7 (1262) : « ecclesias docere ».

5. *In Gen. homil.* XII, 5 (XII, 229).

en subordonnant cette expansion à la discipline de la *praedicatio ecclesiastica.* La pâque n'était pas mangée par qui n'était pas d'Israël : les esclaves que le Juif avait achetés, ou ceux qui étaient nés dans la maison, ne pouvaient participer à la pâque domestique que s'ils étaient circoncis. Ces prescriptions s'entendent allégoriquement de nos connaissances : les unes sont nées dans notre maison et sont le fruit de notre esprit, les autres sont acquises et viennent du dehors : les unes et les autres doivent être circoncises, car aucun étranger n'a droit à la pâque, entendez par étranger quiconque admet un dogme étranger[1].

Nul n'a parlé avec plus d'éclat qu'Origène de la culture grecque, mais comme il l'oppose à la vérité que recèle l'Écriture inspirée de Dieu ! Le lingot d'or que dans le sac de Jéricho s'approprie l'israélite Achan, contre l'ordre de Josué, est quelque chose comme l'art des philosophes et des rhéteurs et comme les « *perversa dogmata* » auxquels ils savent donner tant de séduction. Si tu dérobes ce lingot d'or, si tu le caches dans ta tente, « *si introduxeris in cor tuum ea quae ab eis asseruntur, pollues omnem Ecclesiam Domini. Hoc fecit infelix Valentinus, et Basilides, hoc fecit et Marcion haereticus : furati sunt isti linguas aureas de Iericho, et philosophorum nobis non rectas in ecclesias introducere conati sunt sectas, et polluere omnem Ecclesiam Domini*[2] ».

L'Église étant en possession de la foi droite, un mot doit suffire à qualifier les hérétiques : ils sont les ἑτερόδοξοι, ceux qui pensent autrement que l'Église. Origène a une prédilection pour ce terme expressif,

1. *Selecta in Exod.* (XII, 285).
2. *In Ies. Nave homil.* VII, 7 (XII, 863). Une pensée analogue est exprimée par saint Hippolyte, *Philosophoumena*, préface du livre I.

qui dans son lexique s'oppose à ἐκκλησιαστικός [1].

Chaque jour les hérésies s'exercent à attaquer la foi ecclésiastique, « *inquirentes quomodo dogmata veritatis infringant* ». Leurs sectateurs y mettent toute leur acuité et toute leur érudition, « *perspicaces et argumentosi sunt in falsa scientia* ». Tel Marcion, tel Basilide, tel Valentin, « *vel ceteri auctores pravorum dogmatum* [2] ». Chez eux (Marcion mis à part) rien d'une église quelconque : on ne peut parler que d'écoles, « *schola Valentini et Basilidis* [3] ». L'Église étant la maison de Dieu édifiée par les « *ecclesiastici qui in Ecclesia sunt magistri* », les écoles des hérétiques sont de mauvais lieux : « *Haeretici aedificant lupanar in omni via, ut puta magister de officina Valentini, magister de coetu Basilidis, magister de tabernaculo Marcionis* [4]... » Je prie qu'on souligne la vigueur sarcastique de ces derniers mots, qui font penser à la manière de Tertullien.

Chaque fois, dit Origène, que les hérétiques proposent de discuter sur les Écritures canoniques, celles qui sont reçues unanimement de tout chrétien, nous pourrons examiner leurs dires : « *Sed nos illis credere non debemus, nec exire a prima et ecclesiastica traditione, nec aliter credere nisi quemadmo-*

1. *In Luc. homil.* XVI (XIII, 1841) : « Ego vero quia opto esse ecclesiasticus, et non ab haeresiarcha aliquo sed a Christi vocabulo nuncupari [christianus]. » Cf. *In Mat. comment. ser.* 33 (XIII, 1643) : « Utinam soli qui extra Ecclesiam sunt seducerentur... Nunc autem ipsi qui profitentur se ecclesiasticos esse de necessariis quibusque capitulis falluntur et seducuntur. » Cf. *Contra Cels.* VI, 37 (XI, 1353) : οἱ ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας.

2. *Comment. in Rom.* VIII, 8 (XIV, 1181). *In Levit. homil.* IV, 5 (XII, 438).

3. *Comment. in Rom.* VIII, 11 (XIV, 1191). Cf. *Periarchon*, II, 5 (XI, 220).

4. *In Ezech. homil.* VIII, 2 (XIII, 730). La traduction latine est de saint Jérôme. Origène s'exprime ailleurs encore sur le même sujet avec la même vivacité. *Periarchon*, II, 9, 6 (XI, 230); *id.* 10, 2 (*id.* 234).

dum per successionem Ecclesiae Dei tradiderunt nobis »[1]. Telle est la tradition, celle qui remonte à l'origine, celle que les églises ont conservée en l'authentiquant par la succession de leurs évêques. De plus, cette tradition est partout la même : « *Veritas enim similis est fulguri egredienti ab Oriente, et apparenti usque ad Occidentem, qualis est veritas Ecclesiae Dei : ab ea enim sola sonus in omnem terram exivit* »[2]. A quelle hérésie s'appliquera ce critère? Est-ce à la doctrine de Marcion, aux « *traditiones Valentini,* » à la « *longa fabulositas* » de Basilide, ou à Apelle qui contredit saint Paul[3]?

Donc on ne saurait mieux comparer la doctrine des hérétiques qu'à de la fausse monnaie :

Ego puto quod Valentini sermo humana pecunia est et reproba, et Marcionis et Basilidis pecunia humana est et reproba, et omnium haereticorum sermo non est probata pecunia, nec dominicam integre in se habet figuram, sed adulteram, quae, ut ita dicam, extra monetam ita figurata est quia extra Ecclesiam composita est[4].

1. *In Mat. comment. ser.* 46 (XIII, 1667).
2. *Ibid.*
3. *Ibid.* Cf. *In Levit. homil.* VII, 4 (XII, 484) : « ... christianis quibus apostolicorum dictorum chara esse debet auctoritas. Si quis vero arrogantia tumidus apostolica dicta contemnit aut spernit, ipse viderit. Mihi autem, sicut Deo et Domino nostro Iesu Christo, ita et apostolis eius adhaerere bonum est, et ex divinis scripturis secundum ipsorum traditionem intellegentiam capere. » Voyez la description la plus complète des hérésies dénoncées par Origène, dans *In epistul. ad. Tit.* fragm. (XIV, 1303).
4. *In psalm.* XXXVI *homil.* III, 11 (XII, 1347). Origène a recours à une autre comparaison, *Comment. in Rom.* X, 5 (XIV, 1256) : « Sicut piratae solent in mari in locis vadosis occultisque scopulis, per obscurum noctis lumen accendere, quo navigantes sub spe confugiendi ad portum salutis, ad naufragia perditionis invitent; ita et istud lumen falsae sapientiae vel falsae fidei [haereticorum] a principibus mundi et spiritibus aeris huius accenditur, non per quod evadant, sed per quod pereant homines mundi huius fluctus et vitae pelagus navigantes ». La traduction est ici de Rufin. — Ailleurs il compare les hérésies aux portes de l'enfer qui ne prévaudront pas contre

Le maître ecclésiastique, car une prescription générale ne suffit pas, doit prendre l'erreur en elle-même, descendre sur son terrain, retorquer ses raisons, la réfuter par les méthodes qu'elle préconise. « Sous couleur de science, les hétérodoxes s'insurgent contre la sainte Église de Dieu[1], ils multiplient les livres où ils promettent d'expliquer les préceptes évangéliques et apostoliques : si nous gardons le silence, si nous ne leur opposons pas les dogmes salutaires et vrais, ils s'empareront des âmes qui ont faim de la nourriture qui sauve, et qui se jettent sur les viandes défendues, souillées vraiment et abominables. Voilà pourquoi il me paraît nécessaire que celui qui peut prendre la défense de l'enseignement ecclésiastique, sans en rien altérer, et qui peut réfuter ceux qui se réclament de la fausse science (ψευδώνυμον γνῶσιν), résiste en face aux hérétiques et à leurs mensonges, leur oppose la sublimité de l'enseignement évangélique (τὸ ὕψος τοῦ εὐαγγελικοῦ κηρύγματος), la plénitude harmonieuse des dogmes communs à l'Ancien et au Nouveau Testament[2]. »

Le magistère des *doctores ecclesiae* suffira-t-il à protéger l'Église contre les entreprises de l'hérésie ? La vérité est-elle toujours si évidente, qu'elle s'im-

l'Église : ἕκαστος τῶν ἑτεροδόξων καὶ γεννησάντων ψευδώνυμόν τινα γνῶσιν, ᾠκοδόμησεν ᾅδου πύλην, ἄλλην μὲν Μαρκίων, καὶ Βασιλίδης ἄλλην, καὶ Οὐαλεντῖνος ἄλλην. *Comment. in Mat.* XII, 12 (XIII, 1008).

1. *Comment. in Ioa.* fragm. (XIV, 196) : νῦν δὲ προφάσει γνώσεως ἐπανισταμένων τῶν ἑτεροδόξων τῇ ἁγίᾳ τοῦ θεοῦ ἐκκλησίᾳ κτλ. Notons au passage l'expression « la sainte Église ».

2. *Comment. in Ioa.* l. c. Rapprochez *Periarchon*, II, 3 (XI, 201): « Sed quoniam solent interdum huius haeresis assertores per deceptiosa quaedam sophismata simpliciorum quorumque corda decipere, absurdum non puto si etiam ea quae in assertionibus suis proferre solent, proponentes subreptionem eorum ac mendacia, confutemus. »

pose, et que toute controverse ait une fin? L'optimisme d'Origène et sa confiance ingénue dans les méthodes qu'il pratique se trahissent ici vraiment.

Qui scripturam legit et aliter quam scripta est accipit, Scripturam mendaciter videt. Qui vero audit Scripturam ut se veritatis intellectus habet et sic eam interpretatur, videt veritatem [1].

Ces deux axiomes sont d'une grande candeur. Combien la défiance d'Irénée et de Tertullien était plus avertie! Origène ajoute aussitôt, en effet :

Audi haereticos, quomodo traditiones apostolorum habere se dicant. Audi falsos magistros, quomodo affirmant doctrinam suam Domini esse doctrinam, sensum suum congruere sensui prophetarum, et dicunt : *Haec dicit Dominus* [2].

Et qu'est-ce à dire, sinon que ceux qu'Origène traite là d'hérétiques et de faux maîtres, justifient leur enseignement par le critère d'Irénée? par la conformité de cet enseignement avec la tradition apostolique, l'autorité des prophètes, du Seigneur, des apôtres? Il se trouvera un *doctor ecclesiae* pour démontrer à ces faux maîtres leur erreur : mais qui démontrera que lui-même ne se trompe pas?

Orate pro nobis ut sermones nostri non sint falsi. Licet quidam homines ignorantia iudicii eos asserant falsos, Dominus non dicat, et recte nobiscum agetur. Si vero mille hominum eos dixerint veros, iudicio porro Dei fuerint falsi, quid mihi proderit? Dicunt et Marcionitae magistri sui veros esse sermones; dicunt et Valentini ro-

1. *In Ezech. homil.* II, 5 (XIII, 686).
2. *Ibid.* Cf. *homil.* VII, 4 (*id.* 730).

bustissimam sectam [1], qui fabularum eius commenta suscipiunt. Quae utilitas, quia plurimi Ecclesiae haeretica pravitate decepti in eorum conspiravere sententiam? Hoc est quod quaeritur, ut Dominus sermonum meorum testis assistat, ut ipse comprobet quae dicuntur sanctarum testimonio Scripturarum [2].

Origène en appelle à un jugement de Dieu, qui s'identifie avec le témoignage de l'Écriture : toujours le rouet. Mais, en dernière analyse, Origène sait bien que le mot décisif en ces sortes d'hésitations publiques appartient à l'autorité, qui est ici celle des évêques. Il ne le dit pas avec la clarté que nous souhaiterions, il le dit pourtant, et nous n'en voulons pour preuve que le commentaire qu'il fait du passage relatif aux encensoirs de Coré, de Dathan, et d'Abiron, encensoirs que Moïse fit appliquer en lames sur l'autel des holocaustes, après la mort des trois rebelles. Voici comment s'exprime Origène.

Si apud homines hodie iudicaretur haec causa, et apud ecclesiarum principes haberetur examen de iis, verbi causa, qui diversa ab ecclesiis docentes divinae vindictae pertulerint ultionem, nonne iudicarent ut si quid locuti sunt, si quid docuerunt, si quid etiam scriptum reliquerunt, universa pariter cum ipsorum cineribus deperirent? Sed non sunt iudicia Dei sicut iudicia nostra [3].

Voilà bien le cas d'un chrétien qui enseigne par la parole et par le livre des opinions hétérodoxes : il est condamné, par qui? par Dieu même, car Origène

1. Le texte (cette traduction latine est de saint Jérôme) est trop elliptique pour n'être pas fautif.
2. *In Ezech. homil.* II, 5.
3. *In Num. homil.* IX, 1 (XII, 624).

parle là expressément de la « *divinae vindictae ultio* » et des « *iudicia Dei* », comme plus haut il parlait déjà du même « *iudicium Dei* ». Ce jugement divin précède l'examen et conduit le jugement prononcé par les chefs des églises, il le motive : les princes des églises déterminent et appliquent l'enseignement divin de l'Écriture. Les encensoirs d'airain de Coré, de Dathan, d'Abiron, figurent la sainte Écriture, en effet; par là s'explique que Moïse les attache à l'autel des holocaustes comme la propriété de Dieu. Aux hérétiques appartient le feu allumé dans les encensoirs, les interprétations étrangères à la pensée de Dieu et contraires à la vérité, encens que le Seigneur repousse.

Et ideo forma ecclesiarum sacerdotibus datur, ut, si quando tale aliquid fuerit exortum, ea quidem quae a veritate aliena sunt ab Ecclesia Dei penitus abstrudantur[1].

Aux évêques donc il appartient de sauvegarder l'Écriture contre les sens erronés que veulent y introduire les hérétiques comme Marcion, Basilide et leurs pareils : cette élimination de l'erreur est elle-même un progrès de la vérité.

Si doctrina ecclesiastica simplex esset, et nullis intrinsecus haereticorum dogmatum assertionibus cingeretur, non poterat tam clara et tam examinata videri fides nostra. Sed idcirco doctrinam catholicam contradicentium obsidet oppugnatio, ut fides nostra non otio torpescat, sed exercitiis elimetur[2].

1. *Ibid.*
2. *Ibid.* Cette version latine est de Rufin. Je voudrais être sûr que le mot *catholicam* est une expression d'Origène, qui disait de préférence *ecclesiasticam*. Mais la pensée exprimée là par Origène est bien alexandrine. Comparez CLÉMENT. *Stromat.* I, 2 (VIII, 709 B).

La théorie du développement du dogme, celle de Bossuet, est dans ces quelques mots profonds et justes. Mais n'oublions pas que le thème d'Origène est ici de montrer que la surveillance de ce travail dogmatique appartient au ministère des évêques dont le pontificat de Moïse est la figure. Les églises sont régies par eux dans l'ordre des mœurs et de la discipline[1]; elles sont régies pareillement dans l'ordre de la doctrine[2].

Ce droit divin des évêques s'exerce constamment. L'histoire personnelle d'Origène le prouve assez. Son contemporain, l'évêque de Bostra, Bérylle, fait la même expérience[3]. Les conciles d'évêques sont au temps d'Origène une institution en pleine vigueur en Égypte et en Orient. Tertullien parlait déjà des « *concilia ex universis ecclesiis* » qui avaient coutume de se tenir « *per Graecias* », les pays de langue grecque[4].

1. L'analogie est rigoureuse entre l'ordre des mœurs et l'ordre des opinions, et Origène lui-même l'a observé, *In Mat. comment. ser.* 33 (XIII, 1644) : « Malum est invenire aliquem secundum mores vitae errantem, multo autem peius arbitror esse in dogmatibus aberrare et non secundum verissimam regulam Scripturarum sentire. Quoniam si in peccatis mortalibus puniendi sumus, amplius propter dogmata falsa peccantes. » Cf. *In psalm.* XXXVII, *homil.* I, 1 (XII, 371) : « Necesse est eum qui peccat argui... Nos qui episcopi arguentis iracundiam ferre non possumus... »

2. Cf. *In Num. homil.* XII, 2 (XII, 660), parlant des apôtres, qu'il appelle des rois, Origène dit : « Si reges a regendo dicuntur, omnes utique qui ecclesias Dei regunt reges merito appellabuntur, multo autem rectius illi qui et illos ipsos dictis atque scriptis suis regunt a quibus reguntur ecclesiae. »

3. Hefele, *Hist. des conciles* (éd. de Farnborough), t. I, p. 156-164.

4. Tertull. *De ieiun.* 13. Cf. Firmilian. *inter* Cyprian. *Epistul.* LXXV, 4 : « Qua ex causa necessario apud nos fit ut per singulos annos seniores et praepositi in unum conveniamus ad disponenda ea quae curae nostrae commissa sunt, ut si qua graviora sunt communi consilio dirigantur. »

*
* *

On aura peut-être observé au cours des pages précédentes, qu'Origène dit avec insistance le plus souvent « les églises ». Il faut que, à notre tour, nous insistions sur cette expression caractéristique.

Origène considère la chrétienté surtout comme une dispersion d'églises. Dieu, pour vaincre la malice des démons, a voulu que, en tout lieu de la terre habitée, des églises s'établissent, qui feraient contraste par leur vie pure avec ce qu'Origène appelle les « églises de la superstition, de l'intempérance et de l'injustice ». Et les églises de Dieu, instruites par le Christ, si on les compare aux églises des païens dont elles sont voisines, brillent vraiment comme des astres dans le monde [1]. L'intérêt de ce texte tient à ce que le nom d'église y est donné par Origène aux cités païennes : Origène s'est sans doute rappelé que le mot ἐκκλησία a en grec un sens purement politique, et désigne l'assemblée délibérante des citoyens d'une cité comme Éphèse, par exemple. Mais n'est-ce pas aussi qu'Origène conçoit une église chrétienne sur le type d'une cité ?

L'église de Dieu qui est à Athènes, dit-il, est douce et stable, tandis que l'ἐκκλησία des Athéniens est turbulente et ne peut être comparée à l'église de Dieu qui est là. On dira la même chose de l'église de Dieu qui est à Corinthe et de l'église du peuple ou *dême* des

1. *Contra Cels.* III, 29 (XI, 957):... ἐποίησε πανταχοῦ τῆς οἰκουμένης... γενέσθαι πανταχοῦ ἐκκλησίας ἀντιπολιτευομένας ἐκκλησίαις δεισιδαιμόνων καὶ ἀκολάστων καὶ ἀδίκων. Τοιαῦτα γὰρ τὰ πανταχοῦ πολιτευόμενα ἐν ταῖς ἐκκλησίαις τῶν πόλεων πλήθη. Αἱ δὲ τοῦ θεοῦ Χριστῷ μαθητευθεῖσαι ἐκκλησίαι, συνεξεταζόμεναι ταῖς ὧν παροικοῦσι δήμων ἐκκλησίαις, ὡς φωστῆρές εἰσιν ἐν τῷ κόσμῳ.

Corinthiens. Autant de l'église de Dieu qui est à Alexandrie et de l'église du dême des Alexandrins. Admirons, poursuit-il, le dessein qui a fait que les églises de Dieu fussent ainsi juxtaposées aux églises populaires partout en chaque cité [1].

Comparez la curie ou βουλή de l'église de Dieu et la βουλή de la cité : vous verrez que parmi les membres de la curie de l'église, il s'en trouve qui sont dignes d'administrer la cité de Dieu [2], tandis que nulle part les curiales des cités ne justifient par leurs vertus le pouvoir qu'ils ont sur les autres citoyens. Comparez vous-même l'archonte de chaque église à l'archonte de la cité, et vous estimerez que nos archontes dans l'église de Dieu, si imparfaits qu'ils soient parfois, sont bien supérieurs pour la valeur morale [3]. Origène, en tout ceci, développe l'analogie de l'église et de la cité : le presbyterium devient une curie, l'évêque un archonte, l'église locale une « cité de Dieu », une « patrie selon Dieu [4] ».

Toute la terre est ainsi remplie d'églises [5].

1. *Id.* 30 (957).

2. *Ibid.* : τίνες τῆς ἐκκλησίας βουλευταὶ ἄξιοί εἰσιν, εἴ τις ἐστὶν ἐν τῷ παντὶ πόλις τοῦ θεοῦ, ἐν ἐκείνῃ πολιτεύεσθαι. — Notez au passage l'expression « cité de Dieu ». Cette expression se rencontre déjà dans le *Pasteur* d'Hermas (*Sim.* I), mais elle y désigne le ciel par opposition à la terre.

3. *Ibid.* (960) : ἄρχοντα ἐκκλησίας ἑκάστης πόλεως ἄρχοντι τῶν ἐν τῇ πόλει συγκριτέον κτλ.

4. *Contra Cels.* VIII, 75 (XI, 1629) : ἡμεῖς ἐν ἑκάστῃ ἄλλο σύστημα πατρίδος κτισθὲν λόγῳ θεοῦ ἐπιστάμενοι... Et plus loin : εἰ καλῶς ἄρχουσιν οἱ ἄρχοντες ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ, τῆς κατὰ θεὸν πατρίδος, λέγω δὲ τῆς ἐκκλησίας, λεγόμενοι προστάται κτλ.

5. *Selecta in psalm.* XXXII, 8 (XII, 1305) : πᾶσα ἡ γῆ Χριστοῦ ἐκκλησίαις πεπλήρωτο. *In cantic. lib.* II (XIII, 110) : « Ecclesiae innumerae sunt quae per orbem terrae diffusae sunt ». *In Ezech. homil.* IV, 1 (XIV, 698) : « Quando terra Britanniae ante adventum Christi in unius Dei consensit religionem ? Quando terra Maurorum ? Quando totus semel orbis ? Nunc vero propter ecclesias quae mundi limites tenent,

Les églises dispersées à travers le monde constituent une unité mystique : elles sont « le corps entier des synagogues de l'Église » [1], dit assez gauchement Origène. Il parle de ceux qui « habitent l'œcuménicité de l'Église de Dieu » [2]. Il dit d'un mot bien plus heureux que « l'Église est le cosmos du cosmos » [3]. Reprenant la doctrine chère à saint Paul, Origène parle de l'Église corps du Christ : « Les divines Écritures appellent corps du Christ, corps animé par le Fils de Dieu, la totalité de l'Église de Dieu [4] ».

L'Église ainsi conçue est comme une maison, une maison à laquelle on peut par allégorie appliquer le précepte de Moïse concernant la pâque : *In una domo comedetur*. Origène, dans ce sens, oppose l'Église à la Synagogue [5]. On ne doit pas vouloir manger la parole de Dieu, à la fois, dans l'Église et dans la synagogue des Juifs, et, pas davantage, dans l'Église et dans la synagogue des hérétiques. « Comprends donc que l'Église est la maison unique : ne

universa terra cum laetitia clamat ad Dominum. » — Sur l'expansion du christianisme dans le monde entier, Origène n'est pas si affirmatif dans un autre texte. *In Mat. comment. ser.* 39 (XIII, 1655). Il énonce là, que l'Evangile n'a pas encore été porté aux Ethiopiens, dans l'Inde, en Bretagne, en Germanie, chez les Daces, les Sarmates et les Scythes.

1. *Comment. in Mat.* XIII, 24 (XIII, 1157).

2. *Selecta in psalm.* XXXII, 8 (XII, 1305). — Le vocable de « catholique » appliqué à l'Eglise se rencontre, à ma connaissance, surtout dans les traductions latines d'Origène, où il ne semble pas qu'il soit pris nécessairement à l'original. Origène se sert du mot καθολικός pour désigner ce qui est général ou universel : une proposition universelle est catholique. Les bienfaits de Dieu sont catholiques, c'est-à-dire universels. Voyez plus haut p. 166 et la statistique de KATTENBUSCH indiquée là.

3. *Comment. in Ioa.* VI, 38 (XIV, 301).

4. *Contra Cels.* VI, 48 (XI, 1378) : σῶμα Χριστοῦ φασιν εἶναι οἱ θεῖοι λόγοι, ὑπὸ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ ψυχούμενον, τὴν πᾶσαν τοῦ θεοῦ ἐκκλησίαν. Cf. *id.* 79 (1417).

5. *In Genes. homil.* XII, 3 (XII, 226). *In Exod. homil.* II, 4 (*id.* 309). *In Cantic. homil.* II, 3 (XIII, 49). *In Ierem. homil.* IX, 3 (*id.* 352).

mange jamais l'agneau pascal hors de l'Église ». A toi s'impose allégoriquement le précepte de Moïse : *Non efferetis e domo de carnibus foras*. Il ne faut pas porter hors de l'église la parole ecclésiastique : « J'entends la porter dans la synagogue des Juifs ou des hérétiques [1]. »

Origène compare ailleurs l'Église à l'arche de Noë : l'arche étant unique, cette allégorie doit s'entendre de l'Église universelle [2]. Quand il prophétisait qu'il réédifierait le temple en trois jours, le Sauveur pensait à son corps historique ; il pensait aussi à son corps mystique qui est l'Église, et qui ressuscitera au dernier jour avec tous les saints qui le composent [3]. Il y a une Église sur la terre et il y a une Église dans le ciel [4]. L'Église de la terre domine le monde [5].

L'Église est l'épouse du cantique : « *Ego Ecclesia, ego sponsa, ego sine macula, plurimarum custos sum posita vinearum* » [6]. Et l'époux lui répond : « *Tanto melior es omnibus filiabus, tu sponsa, tu ecclesiastica anima, omnibus animabus quae non sunt ecclesiasticae* » [7]. Fortifiée par la grâce de celui qui a été crucifié pour elle, l'Église est vierge et les vierges sont sa gloire : « *Ecclesia Christi... virgo sponsa Christi castis et pudicis virginibus floret* » [8]. Elle est mère, mère de tous

1. *In Genes. homil. cit.* Cf. *Select. in psalm.* CXVIII, 85 (XII, 1601).
2. *In Genes. homil.* II, 3-6 (167 et suiv.).
3. *Comment. in Ioa.* X, 20 (XIV, 372).
4. *In Num. homil.* III, 3 (XII, 596).
5. *Selecta in psalm.* XXIX (XII, 1296). L'Église est la montagne du Seigneur. Τούτῳ τῷ ὄρει κράτος ἀπὸ τοῦ Πατρὸς ἐν τῇ εὐδοκίᾳ αὐτοῦ ἐστι βεβαίως δοθέν, κρατεῖ δὲ ἡ ἐκκλησία βασιλεύουσα τῶν λοιπῶν ἐπὶ γῆς καὶ Χριστῷ συμβασιλεύουσα.
6. *In Cantic. homil.* I, 7 (XIII, 45). Cf. *In Cantic. lib.* IV (*id.* 187) : « Possunt diversae ecclesiae quae per orbem terrae habentur vites dici florentes vel vineae ».
7. *In Cantic. homil. cit.* 10 (46).
8. *In Genes. homil.* III, 6 (XII, 181). Cf. *homil.* XVII, 2 (254).

les enfants qu'elle enfante au Christ : « *Utinam essetis gaudium matris vestrae Ecclesiae* »[1]. Cette personnification de l'Église terrestre est une expression de son unité.

L'unité de l'Église universelle peut-elle être inférée de la promesse faite par le Sauveur à saint Pierre? Origène entend cette promesse littéralement : « Pierre est celui sur qui est bâtie l'Église du Christ, contre laquelle les portes de l'enfer ne prévaudront pas[2]. » Et ailleurs : « *Vide magno illi Ecclesiae fundamento et petrae solidissimae super quam Christus fundavit Ecclesiam, quid dicatur a Domino : Modicae fidei quare dubitasti?* »[3] Pierre a sur les autres apôtres des privilèges qui lui sont faits par le Sauveur même et mettent entre eux et lui une différence d'excellence[4]. On voudrait trouver chez Origène quelque indication plus ferme sur le sens dogmatique et juridique de cette primauté, sur la perpétuité de cette primauté, perpétuité qui est si sensible, nous le dirons, dans les faits contemporains. Du moins, si Origène n'est pas un doctrinaire de la primauté, comme l'est saint Irénée, doit-on le ranger parmi les doctrinaires de l'égalité des églises? Un texte du commentaire de saint Mathieu a été allégué dans ce sens.

Si la lumière que le Père céleste aura ménagée à nos cœurs nous porte à dire au Christ : « Tu es le Christ Fils du Dieu vivant », sans que la chair et le sang soient pour rien dans notre affirmation, peut-être deviendrons-nous à notre tour ce qu'était Pierre, à qui le Christ a dit : « Heureux es-tu »[5]. Dès lors le Christ

1. *Id. homil.* x, 1 (245)
2. *Comment. in Ioa.* xv, 3 (XIV, 188).
3. *In Exod. homil.* v, 4 XII, 329).
4. *Comment. in Mat.* XIII, 31 (XIII, 1180).
5. *Comment. in Mat.* XII, 10 (XIII, 997).

pourra nous dire à nous aussi : « Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Église. » Tout disciple du Christ est une pierre, en effet ; sur toute pierre pareille s'édifie l'enseignement ecclésiastique et la vie conforme à cet enseignement ; en quiconque est réalisé cet enseignement et cette vie, est réalisée l'église bâtie par Dieu.

Origène, poursuivant son commentaire, va au-devant d'une interprétation qu'il prévoit qu'on lui oppose : « Si tu penses, écrit-il, que sur Pierre seul est par Dieu bâtie toute l'Église, je te répondrai : Que fais-tu de Jean fils du tonnerre et de chacun des apôtres[1] ? »

On a conjecturé que dans ce passage, comme dans quelques autres encore, Origène sans le dire rompait une lance contre l'église romaine et la conquête qu'on nous assure qu'elle continuait de la primauté ecclésiastique[2]. Je ne crois pas que telle soit ici l'arrière-pensée d'Origène. Il semble plutôt qu'il soit uniquement occupé de l'application morale à faire du texte « Tu es Pierre ». Il faut que cette promesse n'ait plus rien de personnel à l'apôtre Pierre. Origène tire le texte dans ce sens. « Oserons-nous, dit-il, avancer que contre Pierre seul les portes de l'enfer ne prévaudront pas, et qu'elles prévaudront contre les apôtres et contre les parfaits ? » Il s'agit bien de cela ! Mais Origène n'a cure de son sophisme, car c'en est un, et de la violence qu'il fait au sens littéral de son texte. Être Pierre, c'est être

1. *Ibid.* 11 (*id.* 1000) : εἰ δὲ ἐπὶ τον ἕνα ἐκεῖνον Πέτρον νομίζεις ὑπὸ τοῦ θεοῦ οἰκοδομεῖσθαι τὴν πᾶσαν ἐκκλησίαν μόνον... Soulignez la précision des termes : Ce Pierre, celui qui vient de répondre à Jésus et à qui Jésus présentement s'adresse. Quant aux prérogatives de Jean et des autres apôtres, rapprochez le texte de saint Cyprien, « *Hoc erant ceteri apostoli* » etc., cité plus loin (p. 430).

2. HARNACK, *Dogmengeschichte*, t. I[4], p. 490.

une de ces pierres vivantes de quoi est bâtie l'Église : « Tous les imitateurs du Christ portent le nom de pierre [1]. » Remarquable exemple de la liberté avec laquelle Origène sacrifie le sens littéral.

Il faut dire de la primauté romaine ce que nous avons vu qu'on peut dire de l'autorité épiscopale : elle est surtout dans les faits. — C'est un fait que, ayant en sa jeunesse visité beaucoup d'églises, Origène s'honore d'avoir visité l'église romaine, « désireux, écrit-il lui-même, de voir la très vieille église des Romains [2] », ceci au temps du pape Zéphyrin (vers 210). — C'est un fait que, ayant à Alexandrie excité l'animosité et l'envie de l'évêque Démétrius, celui-ci lui retire tout enseignement et le dépose de la prêtrise, en faisant prononcer cette sentence par les évêques d'Égypte réunis à Alexandrie, puis en communiquant cette sentence aux évêques de la chrétienté [3] : Démétrius obtient l'adhésion des évêques auxquels il s'est adressé, à l'exception de ceux de Palestine, d'Arabie, de Phénicie, d'Achaïe, mais on note surtout qu'il obtient l'adhésion de Rome. — C'est un fait encore que, pour défendre son orthodoxie, Origène adresse des lettres à la plupart des évêques, en tête desquels Eusèbe cite l'évêque de Rome, Fabien [4], ce qui fait dire à M. Harnack que, dans le cas d'Origène, « la voix de Rome paraît avoir eu une particulière importance ». — Dépassons le temps d'Origène, dans l'affaire de Paul de Samosate, le jugement de déposition prononcé contre celui-ci par le concile réuni à

1. *Loc. cit.* : παρώνυμοι πέτρας πάντες οἱ μιμηταὶ Χριστοῦ.

2. Cité par Euseb. *H. E.* vi, 14, 10 : εὐξάμενος τὴν ἀρχαιοτάτην Ῥωμαίων ἐκκλησίαν ἰδεῖν. Cf. *Contra Cels.* vi, 24 (XI, 1328), où Origène fait allusion à ses voyages au loin.

3. Euseb. *H. E.* vi, 8, 4 : τοῖς ἀνὰ τὴν οἰκουμένην ἐπισκόποις καταγράφειν. Cf. *ibid.* 23, 4.

4. *Ibid.* 36, 4. *Dogmengeschichte*, t. I⁴, p. 493.

Antioche est notifié aux évêques de « toute l'Église catholique qui est sous le ciel », et le premier marqué sur l'adresse est l'évêque de Rome, Denys, l'observation en est faite par M. Harnack encore[1]. — C'est un fait enfin, et plus significatif de beaucoup, que l'évêque d'Alexandrie en personne, Denys, est dénoncé à l'évêque de Rome, son homonyme Denys, comme s'étant mal exprimé sur la trinité : le concile de Rome en délibère, et l'évêque de Rome, en son nom et au nom du concile, envoie à Alexandrie une lettre, où, sans nommer personne, il condamne les erreurs modalistes et conjointement le subordinatianisme. En même temps, par une lettre séparée, Denys d'Alexandrie est invité par l'évêque de Rome à expliquer sa pensée, ce qu'il fait en adressant à Rome une apologie en quatre livres[2]. Sur quoi, M. Harnack observe que cette procédure, dénonciation à Rome, sentence de Rome, intervention de Rome à Alexandrie, justification d'Alexandrie à Rome, ne soulève aucune objection à Alexandrie, où vraiment on semble considérer que Rome a mission en première ligne de veiller sur « l'observation rigoureuse des conditions de la confédération ecclésiastique universelle[3] »,

1. *Dogmengeschichte,* t. I[4], p. 493, d'après EUSEB. *H. E.* VII, 30, 2 : Διονυσίῳ (Rome) καὶ Μαξίμῳ (Alexandrie) καὶ τῆς κατὰ τὴν οἰκουμένην πᾶσι συλλειτουργοῖς ἡμῶν ἐπισκόποις καὶ πρεσβυτέροις καὶ διακόνοις καὶ πάσῃ τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανὸν καθολικῇ ἐκκλησίᾳ. L'affaire remonte à 267 ou 268. — Pour comprendre que Rome et Alexandrie soient mentionnées ainsi dans l'adresse rédigée à Antioche, se rappeler que Rome et Alexandrie étaient considérées par les Grecs du temps de l'Empire comme les deux métropoles du monde.

2. ATHANAS. *De sent. Dionys.* 5. Dans son *Epistul. ad Antiochenos* (JAFFÉ, 186), le pape Jules reproche aux Eusébiens d'avoir jugé saint Athanase, évêque d'Alexandrie, sans en avoir référé à l'évêque de Rome, contrairement à l'usage : allusion au précédent de Denys, du IIIe siècle.

3. HARNACK, *l. c.* Notons, avec le même auteur, que Rome n'était nullement étrangère à la vie des églises de cette région de l'*orbis romanus.* Denys d'Alexandrie parle des secours matériels envoyés à mainte re-

disons, nous, de veiller à la conservation de la foi catholique.

*
* *

En docteur qu'il est, Origène attache surtout du prix à la doctrine, dont l'unanimité est à ses yeux assurée par la déroute des gnostiques, par la solidité du canon ecclésiastique de la foi, par la sûreté qu'il trouve aux méthodes théologiques qu'il pratique. Conception bonne pour des Grecs épris d'exégèse et de dialectique au point de croire que l'exégèse et la dialectique suffisent à assurer l'unité de l'Église. L'avenir historique du christianisme grec — avec ses controverses, avec ses conciles, avec son schisme enfin obstiné à se parer du nom d'orthodoxie, — n'est-il pas dans l'unilatéralisme de cette conception?

Il manque en même temps à Origène d'avoir considéré l'ecclésiologie en elle-même. L'Église n'est pas au nombre des sujets qu'il aborde *ex professo* dans le *Periarchon*. Il y traite de l'unité divine, il y traite des fins dernières, il y traite même de la tradition et de la règle de foi, mais il ne traite pas de l'Église. Lacune étrange, destinée à se perpétuer dans la dogma-

prise par l'église de Rome aux églises de toute la Syrie et de l'Arabie. Euseb. *H. E.* vii, 5, 2. Rappelons enfin que Paul de Samosate après sa déposition ayant essayé de se maintenir à Antioche, l'empereur Aurélien auquel les Antiochiens s'adressent, — premier exemple dans une église grecque d'un appel à l'intervention impériale pour trancher un différend ecclésiastique, — l'empereur Aurélien décide que l'évêque légitime est celui que reconnaissent les évêques d'Italie et celui de Rome. Euseb. *H. E.* vii, 30, 19. Le fait est d'autant plus significatif que Rome n'était pas intervenue dans la procédure contre Paul de Samosate et que le jugement de déposition avait été rendu par les seuls évêques d'Asie Mineure et de Syrie assemblés à Antioche. Paul, condamné, avait-il fait appel à Rome? La décision d'Aurélien fut-elle suggérée par les orthodoxes d'Antioche?

tique grecque, — par exemple dans le *Discours catéchétique* de saint Grégoire de Nysse, et surtout dans l'œuvre de saint Jean Damascène, — lacune destinée se reproduire dans la Scolastique.

Ne quittons pas Origène cependant sans relever chez lui une intuition d'un autre ordre. L'Église est une dans l'univers et il n'est de chrétiens « que ceux qui sont de l'Église qui porte le nom du Christ »[1]. Or cette différence profonde existe entre le judaïsme et le christianisme, que le premier avait une Loi faite pour sa race et uniquement pour sa race, et voilà pourquoi cette Loi ne pouvait pas être universelle, tandis que le second a reçu une législation nouvelle, capable de s'adapter à la vie qui se vit partout[2]. Alors même que le chrétien refuse le service militaire, quel civisme supérieur est le sien! Il est le bon citoyen par sa valeur morale. Il sert le prince par ses prières. Séparé des païens par sa foi, il coopère à la chose publique par la justice et par l'ascétisme qu'il professe[3]. Qu'arriverait-il si tous les Romains embrassaient le christianisme? Origène se pose cette question, après Celse qui sarcastiquement se l'est posée aussi, et Origène s'enchante de cette vision d'unanimité et de paix : plus de guerres, plus d'ennemis, Dieu suffisant à garder son peuple. Est-ce que Dieu n'arrête

1. *Contra Cels.* VIII, 16 (XI, 1540).

2. *Id.* IV, 22 1060) : νόμους καινοὺς καὶ ἁρμόζοντας τῇ πανταχοῦ καθεστώσῃ πολιτείᾳ.

3. *Id.* VIII, 79 (1628) : συμπονοῦμεν τοῖς κοινοῖς πράγμασιν κτλ. Toute la page est très belle. Cette idée n'est pas nouvelle, car c'est là un thème apologétique auquel Justin (*Apol.* I, 12) a touché, et que Méliton (EUSEB. *H. E.* IV, 26) a développé en une page remarquable dans son Apologie adressée à Marc-Aurèle. Au contraire, Tertullien, influencé par le stoïcisme, considérait l'État comme négligeable au chrétien : « Nulla magis res nobis aliena quam publica : unam omnium rempublicam agnoscimus, mundum. » *Apolog.* 38.

pas la persécution quand il lui plaît ? Par la conversion des Romains Dieu établirait son règne sur terre, l'Église serait le royaume de Dieu substitué à l'empire romain et identifié à l'humanité, elle serait la « cité de Dieu » : le mot est d'Origène avant d'être de saint Augustin : l'idée est platonicienne, philonienne et stoïcienne autant qu'origénienne, mais en l'exposant, comme un espoir, comme un mythe, Origène se trouve avoir eu une intuition de la politique de Théodose et de l'union de l'Église et de l'Empire.

CHAPITRE HUITIÈME

SAINT CYPRIEN ET ROME.

Cyprien a subi le martyre le 14 septembre 258 : il avait été fait évêque de Carthage en 248 ou 249. Cet épiscopat de dix années à peine a ceci d'exceptionnel, qu'il est mêlé a de grands débats ecclésiastiques, pour l'histoire desquels les documents abondent : grâce à Cyprien et aux controverses de son temps, l'ecclésiologie s'éclaire d'une vive lumière.

Deux observations préalables doivent être faites, si l'on ne veut pas dénaturer la part qui est celle de Cyprien dans l'histoire du traité de l'Église.

Premièrement, Cyprien est un brillant écrivain latin, en même temps qu'un évêque au sens le plus grand du mot : le « génie » de Cyprien n'est nullement celui d'un théoricien original. On se rend aisément compte que les idées qu'il développe sont prises à Tertullien catholique[1] : la légende n'est pas mensongère qui raconte que Cyprien se faisait apporter chaque jour les livres de Tertullien, en disant : « *Da magistrum* ». Il est vrai qu'il n'a pas nommé une seule fois Tertullien. Et ceci est un indice que les idées qu'il prend à Tertullien, à Tertullien catho-

1. Saint Jérôme en fait l'observation, *Epistul.* LXXXIV, 2 : « Cyprianus Tertulliano magistro utitur, ut eius scripta probant ».

lique, sont aussi bien les idées reçues en Afrique dans la première moitié du IIIe siècle.

Secondement, Cyprien n'est pas, comme on l'a quelquefois présenté, l'homme d'une seule idée, l'idée de l'Église et de son unité, idée maîtresse qui expliquerait toute son œuvre. On ne saurait de ce chef le comparer à saint Ignace d'Antioche, comme l'a fait Möhler. Il est moins encore le publiciste incertain qui n'aurait eu d'autre doctrine que celle que lui imposait au jour le jour sa politique ecclésiastique, comme le veut O. Ritschl. Mais il faut bien reconnaître que, aux prises comme Bossuet avec l'équivoque épiscopaliste, il est mort trop tôt pour s'en dégager sans compromission.

Nous demanderons d'abord à saint Cyprien les éléments d'une description à grands traits du régime hiérarchique de l'Église de son temps.

I

Le premier trait qui apparaît, mais avec une netteté plus accusée qu'aucun autre, c'est que l'église est constituée comme une cité. Les fidèles forment une collectivité qui porte le vieux nom romain de *plebs :* le diacre Pontius qualifie Cyprien, avant son élévation au presbytérat, de *plebeius* [1]. Le mot *ordo* ou *clerus* est complémentaire du mot *plebs* [2].

1. PONT. *Vita Cypriani* (HARTEL, t. III, p. XC et suiv.) 3. Cf. *Epistul.* LI, 1 : « Clerus et plebs, fraternitas omnis. »

2. CYPRIAN. *Epistul.* LIX, 19 : « ... florentissimo illic [à Rome] clero tecum [le pape] praesidenti et sanctissimae atque amplissimae plebi... » Les termes *ordo* et *plebs* sont de la langue de Tertullien, *Monog.* 11 et 12, *Exhort. castit.* 7. Rapprochez *Epistul.* XL, où Cyprien notifie à son clergé et à son peuple de Carthage que le prêtre Numidicus désormais « adscribatur presbyterorum carthaginiensium numero et nobiscum sedeat in clero », et qu'il va « in consessus nostri

L'*ordo* dans l'Église se compose de l'évêque, des prêtres, des diacres. Dans la *plebs*, aucune distinction de rangs : l'édit de Valérien, qui ouvre la persécution de 257, ordonne d'instruire contre les évêques, les prêtres, les diacres, puis spolie de leurs biens les chrétiens qui sont *senatores, egregii viri, equites romani*[1] : ces distinctions civiles n'ont pas entrée dans la langue ecclésiastique.

Quand Cyprien écrit à une église, il adresse la lettre à l'évêque seul : *Cyprianus Cornelio fratri, Cyprianus Iubaiano fratri.* Si le siège est vacant, il écrit au clergé : *Cyprianus presbyteris et diaconis Romae consistentibus.* Quand il se trouve séparé de sa propre église, en fuite, Cyprien écrit : *Cyprianus presbyteris et diaconis et plebi universae.* S'il s'adresse seulement à son clergé, ou seulement à son peuple : *Cyprianus presbyteris et diaconis fratribus,* ou *Cyprianus plebi universae,* respectivement.

L'existence d'un *ordo* en chaque église ne fait pas que la monarchie épiscopale ne soit la règle partout. L'épiscopat est le « *sacerdotii sublime fastigium* ». L'évêque est dans son église le *sacerdos* souverain, comme il est le *iudex* souverain, et il est *sacerdos* et *iudex* aux lieu et place du Christ[2]. Entrez dans l'assemblée des fidèles, vous n'apercevrez d'abord que deux personnages, l'évêque et le peuple[3].

honore florere ». Sur l'origine du mot *clerus*, κλῆρος, HARNACK, *Entstehung*, p. 81-83.

1. *Epistul.* LXXX, 1.

2. *Epistul.* LIX, 5 : « Unus in ecclesia ad tempus sacerdos et ad tempus iudex vice Christi cogitatur. » Tertullien traitait l'évêque de « summus sacerdos » (*Bapt.* 17) : Cyprien dit « unus sacerdos ». Cyprien par cette nuance entend peut-être condamner la théorie de Tertullien montaniste sur le sacerdoce des laïques.

3. *Epistul.* LVIII, 4 : « collectam fraternitatem, tractantes episcopos ».

L'évêque n'est généralement pas élu sans avoir passé par les divers degrés de la hiérarchie et les divers services de l'église[1]. L'élection de l'évêque ne se fait pas sans le suffrage des fidèles de l'église qui est à pourvoir, et sans les voix du clergé[2]. Les évêques prennent part à l'élection, qui dépend d'eux et tire d'eux sa validité[3]. Par évêques, il faut entendre les évêques de la province, et non pas tous, mais seulement ceux qui peuvent venir, les plus voisins le plus souvent. Telle est la règle immémoriale, apostolique, en Afrique, et dans toutes les provinces, plus exactement, presque toutes les provinces[4].

1. *Epistul.* LV, 8 : « Non iste [Cornelius] ad episcopatum subito pervenit, sed per omnia ecclesiastica officia promotus, et in divinis administrationibus Dominum saepe promeritus, ad sacerdotii sublime fastigium cunctis religionis gradibus ascendit. »

2. *Epistul.* LV, 8 : « Factus est Cornelius episcopus... de clericorum paene omnium testimonio, de plebis quae tunc adfuit suffragio ». — Le biographe d'Alexandre Sévère dans l'Histoire Auguste écrit : « Ubi aliquos voluisset... rectores provinciis dare..., nomina eorum proponebat, hortans populum ut, si quis quid haberet criminis, probaret manifestis rebus; si non probasset, subiret poenam capitis; dicebatque grave esse, cum id Christiani et Iudaei facerent in praedicandis sacerdotibus qui ordinandi sunt, non fieri in provinciarum rectoribus, quibus et fortunae hominum committerentur et capita ». *Alexand. Sev.* 45. — Il n'est pas prouvé que les membres des sanhédrins juifs aient été élus ainsi. Mais l'assertion est vraie des *sacerdotes* chrétiens, c'est-à-dire des évêques, et aussi bien de tout l'*ordo* chrétien.

3. *Epistul.* LV, 8 : « Et factus est episcopus a plurimis collegis nostris qui tunc in urbe Roma aderant ». — Cyprien, défendant sa propre élection auprès du pape Cornelius contre les accusations de Félicissimus, rappelle que son élection a été faite « post populi suffragium, post coepiscoporum consensum », mais il dit aussi « post divinum iudicium ». *Epistul.* LIX, 5. Car Cyprien ne conçoit pas qu'un évêque puisse être fait sans le jugement favorable de Dieu. Il est revenu souvent sur cette vue de foi, qui confirme le droit divin de l'évêque.

4. *Epistul.* LXVII, 5 : « Diligenter de traditione divina et apostolica observatione servandum est et tenendum, quod apud nos quoque et fere per provincias universas tenetur, ut ad ordinationes rite celebrandas ad eam plebem cui praepositus ordinatur episcopi eiusdem provinciae proximi quique conveniant, et episcopus deligatur plebe praesente, quae singulorum vitam plenissime novit. » — La restriction

L'élection une fois faite, les évêques présents imposent les mains à l'élu pour lui « donner l'épiscopat[1] ». Les évêques sont les successeurs des apôtres. La parole dite par le Christ à ses apôtres : *Qui vos audit me audit* est vraie des évêques, car elle a été dite pour les évêques légitimes, « *qui apostolis vicaria ordinatione succedunt*[2] ».

Les prêtres sont un peu comme des personnages muets, qui suivent et secondent l'évêque, mais n'ont d'histoire que s'ils se révoltent, ce qu'ils font parfois, ainsi Novatus à Carthage, Novatien à Rome[3]. Les diacres marquent davantage, et plus à part, mais ils sont à un rang inférieur dont ils ne doivent pas

fere per provincias universas, vise peut-être le cas très exceptionnel d'Alexandrie. Nous voyons à Rome le pape Cornelius donner lui-même des évêques à trois églises d'Italie, dont les évêques ont été déposés. Euseb. *H. E.* vi, 43, 10.

1. *Epistul.* lxvii, 5. Cf. la lettre de Cornelius (Euseb. *loc. cit.*) racontant comment Novatien a forcé trois pauvres évêques italiens, rustiques, amenés à Rome sans défiance, à lui imposer les mains. Cela se passait à la dixième heure (quatre heures de l'après-midi) et les malheureux étaient ivres : Μετὰ βίας ἠνάγκασεν εἰκονικῇ τινι καὶ ματαίᾳ χειρεπιθεσίᾳ ἐπισκοπὴν αὐτῷ δοῦναι. On conclura que trois évêques étaient requis dès lors pour consacrer un évêque. Notez l'expression χειρεπιθεσίᾳ ἐπισκοπὴν δοῦναι : par l'imposition des mains les évêques donnent l'épiscopat qu'ils possèdent. Notez en outre que les trois évêques hérétiques sont présentés par Cornelius comme ayant fait une ordination nulle (ματαίᾳ).

2. *Epistul.* lxvi, 4. Cf. *Sententiae episcoporum*, 79 (Hartel, I, 459) : « Manifesta est sententia Domini nostri Iesu Christi apostolos suos mittentis et ipsis solis potestatem a patre sibi datam permittentis, quibus nos successimus eadem potestate Ecclesiam Domini gubernantes et credentium fidem baptizantes ». (Sent. de Clarus évêque de Mascula.) — On voit là les évêques d'Afrique affirmer qu'ils possèdent cette *potestas* divine que Tertullien montaniste leur déniait.

3. *Epistul.* xvi, 1 : « ... quando aliqui de presbyteris, nec euangelii nec loci sui memores, sed neque... nunc sibi praepositum episcopum cogitantes, quod nunquam omnino sub antecessoribus factum est, cum contumelia et contemptu praepositi, totum sibi vindicent! » — Les prêtres sont appelés par l'évêque ses *compresbyteri*, ce terme rappelle le temps où l'épiscope était le premier des presbytres. Mais pareillement l'évêque appelle les évêques du nom de *compresbyteri*. Ce double archaïsme est remarquable.

perdre de vue la sujétion. Saint Cyprien les invite à se rappeler que le Seigneur en personne a élu les apôtres, c'est-à-dire les évêques, tandis que les diacres n'ont été institués que par les apôtres, pour être les serviteurs des apôtres et de l'église[1].

Les prêtres ont pour fonction d'offrir le saint sacrifice là où l'évêque ne le célèbre pas lui-même[2].

Cyprien, loin de Carthage, compte sur ses prêtres, et aussi sur ses diacres, pour remplir l'office que lui, évêque, est empêché de remplir : « *Officium meum vestra diligentia repraesentet*[3] ». Cette délégation d'office se limite aux saints mystères, au baptême ou à la réconciliation des pécheurs *in extremis*, à la prédication, aux aumônes. Un office dévolu habituellement aux prêtres est celui d'instruire les catéchumènes : les prêtres qui en sont chargés portent le titre de *presbyteri doctores* ou de *doctores audientium*, les *audientes* n'étant autres que les catéchumènes[4]. Pontius raconte que Cyprien a été instruit de la vraie religion et converti par le prêtre Cécilien[5]. Et de Cyprien

1. *Epistul.* III, 3 : « Meminisse diaconi debent quoniam apostolos, id est episcopos et praepositos, Dominus elegit, diaconos autem post ascensum Domini in caelos apostoli sibi constituerunt episcopatus sui et ecclesiae ministros. » — Cyprien confond l'institution des apôtres et l'institution des évêques. Cette confusion ne lui est pas particulière. On la retrouve chez Théodore de Mopsueste, et chez Théodoret. LIGHTFOOT, *Christian ministry*, p. 23.

2. *Epistul.* XVI, 4 : « Interim prohibeantur offerre. » Cf. *Epistul.* LXI, 3 : « ...cum episcopo presbyteri sacerdotali honore coniuncti ». L'idée de sacerdoce est connexe à l'idée de sacrifice (*offerre*). Tertullien catholique a très fortement exprimé l'une et l'autre (ADAM, p. 96-102), et Cyprien n'innove ici en rien. F. RENZ, *Geschichte des Messopferbegriffs* (Freising 1901), t. I, p. 235-237.

3. *Epistul.* XII, 1. Cf. V, 1 : « Fungemini illic et vestris partibus et meis, ut nihil vel ad disciplinam, vel ad diligentiam desit ».

4. *Epistul.* XXIX et XVIII, 2. Voyez aussi LXXIII, 3. Tertullien catholique avait dit que les évêques, les prêtres, les diacres, ont seuls mission d'enseigner : « Nisi episcopi iam, aut presbyteri aut diaconi, vocantur discentes ». *Bapt.* 17.

5. *Vita Cypriani*, 4.

lui-même, au temps où il était prêtre, il rapporte qu'il était charitable pour les veuves; que quiconque avait besoin de lumière en trouvait près de lui; que quiconque était débile était soutenu par lui; que quiconque cherchait l'aide d'une main robuste pouvait compter sur la sienne. Sous ces expressions d'une médiocre rhétorique, on entrevoit que le ministère des prêtres a dans sa compétence le service des veuves, le service de la catéchèse, le service sans doute enfin de la pénitence dans ce que la pénitence a d'individuel et de privé[1].

Grâce à une lettre du pape Cornelius à l'évêque d'Antioche, Fabius, on sait que l'église romaine, en 251, comptait 46 prêtres, 7 diacres, 7 sous-diacres, 42 acolythes, 52 exorcistes, lecteurs ou portiers ensemble. Elle entretenait plus de quinze cents veuves ou indigents[2]. Le peuple était innombrable, dit Cornelius. Nous ignorons le nombre des clercs à Carthage au temps de Cyprien. Nous savons seulement que, en sus des prêtres et des diacres, il s'y trouve, comme à Rome, des sous-diacres (*hypodiaconi*)[3], des acolythes (*acolythi*)[4], des exorcistes[5], des lecteurs enfin. Il n'est pas parlé de portiers. Aucun de ces clercs n'est élevé à son office sans le suffrage favorable du clergé et du peuple.

Sur le lectorat, il faut lire la lettre XXXVIII de Cy-

1. *Ibid.* 3 : « Domus eius patuit cuicumque venienti : nulla vidua revocata sinu vacuo, nullus indigens lumine non illo comite directus est, nullus debilis gressu non illo baculo vectus est, nullus nudus auxilio de potentioris manu non illo tutore protectus est. » Mais il ne faut pas trop solliciter ces expressions.

2. EUSEB. *H. E.* VI, 43, 11-12. RENAN, *Marc-Aurèle*, p. 451, calcule que la chrétienté de Rome devait monter à trente ou quarante mille âmes.

3. *Epistul.* XXIX, XXXIV, 4, XLV, 4, LXXVIII, LXXIX, etc.

4. *Epistul.* VII, XXXIV, 4, XLV, 4, XLIX, 3, etc.

5. *Epistul.* XXIII. Les exorcistes ont pour mission d'exorciser les possédés avant le baptême. Voyez *Epistul.* LXIX, 15,

prien, d'une si expressive beauté, lettre par laquelle Cyprien notifie au clergé et à la *plebs* de Carthage, dont il est encore éloigné, l'élévation qu'il a faite du jeune martyr Aurelius au lectorat. Cyprien s'excuse, en commençant, de n'avoir pas au préalable pris conseil de son clergé et demandé l'assentiment de son peuple[1]. Mais Aurelius n'avait-il pas pour lui le divin suffrage de son martyre? Aurelius est un adolescent : digne par son courage d'être promu à quelque plus haut rang dans le clergé, il débutera du moins dans le lectorat.

... Interim placuit ut ab officio lectionis incipiat, quia et nihil magis congruit voci quae Deum gloriosa praedicatione confessa est quam celebrandis divinis lectionibus personare, post verba sublimia quae Christi martyrium prolocuta sunt euangelium Christi legere unde martyres fiunt, ad pulpitum post catastam venire... Hunc igitur a me et a collegis qui praesentes aderant ordinatum sciatis[2].

Aurelius lecteur montera donc au *pulpitum*, à l'ambon, lui qui est monté sur la *catasta*, le pilori. Il lira dans les synaxes liturgiques l'Évangile, les divines leçons. Les lecteurs sont appelés une fois par Cyprien « *lectores doctorum audientium* », par où on entendra qu'ils sont attachés aux prêtres instructeurs des catéchumènes[3].

Le clergé, voué au service des choses divines et

1. *Epistul.* XXXVIII, 1 : « In ordinationibus clericis, solemus vos ante consulere et mores ac merita singulorum communi consilio ponderare »
2. *Id.* 2. Rapprochez la lettre XXXIX.
3. *Epistul.* XXIX : « ... Quando... cum presbyteris doctoribus lectores diligenter probaremus, Optatum inter lectores doctorum audientium constituimus. » O. Ritschl, *Cyprian von Karthago* (Göttingen 1885), p. 233.

spirituelles, se doit à l'église, à l'autel, à la prière. Donc défense d'accepter des tâches purement civiles et séculières[1]. Geminius Victor, évêque de Furni, près de Carthage, ayant nommé par testament le prêtre Geminius Faustinus administrateur des biens qu'il laisse en mourant, Cyprien intervient pour rappeler qu'il est défendu de désigner un clerc pour tuteur ou pour curateur. Cyprien justifie cette prohibition par la condition faite dans l'ancienne Loi à la tribu de Lévi, qui, vouée au service du temple, devait vivre de la dîme que lui serviraient les autres tribus propriétaires du sol. Ainsi, dit-il, le voulait l'autorité de Dieu, qui ne souffrait pas que ses lévites fussent détournés en rien de son service. L'interdiction d'être tuteur ou curateur a été portée par les évêques antérieurement à l'élévation de Cyprien (*episcopi antecessores nostri censuerunt*), avec cette sanction que si quelqu'un par testament y contrevenait, le mort n'aurait pas droit à ce que le saint sacrifice fût offert pour lui, ni à ce que son nom fût prononcé dans le memento de la messe. Puis donc que l'évêque Geminius Victor est allé contre la règle posée par les évêques (*formam nuper in concilio a sacerdotibus datam*), Cyprien interdit qu'on offre le saint sacrifice pour lui, et que son nom soit prononcé dans les prières de l'église, « *ut sacerdotum decretum religiose ac necessarie factum servetur a nobis* » : les

1. Il faut croire que la tentation était forte pour les évêques d'alors, et que souvent le souci de nourrir une pauvre église les précipitait dans les affaires! CYPRIAN. *De lapsis*, 6 : « Episcopi plurimi quos et hortamento esse oportet ceteris et exemplo, divina procuratione contempta, procuratores regum saecularium fieri, derelicta cathedra. plebe deserta, per alienas provincias oberrantes, negotiationis quaestuosae nundinas aucupari, esurientibus in ecclesia fratribus habere argentum largiter velle, fundos insidiosis fraudibus rapere, usuris multiplicantibus faenus augere. »

évêques doivent être les premiers à observer les décrets des évêques[1].

La lettre XXXIX donne d'intéressants détails sur la rétribution du clergé par l'église. Celerinus, qui a été fait lecteur par saint Cyprien, est un martyr, comme le lecteur Aurelius : bien qu'ils ne soient tous deux que lecteurs, Cyprien leur a conféré ce qu'il appelle le « *presbyterii honorem* », sans que pour cela ils soient prêtres : ils auront place au *consessus* ou banc des prêtres, ils auront part aux mêmes distributions manuelles (*sportulae*), et chaque mois aux mêmes honoraires (*divisiones*) que les prêtres :

... ut et sportulis idem cum presbyteris honorentur, et divisiones mensurnas aequatis quantitatibus partiantur, sessuri nobiscum[2].

La subordination de la *plebs* à l'*ordo* n'est pas telle que les laïques n'aient plus aucune part au gouvernement de l'église locale, au contraire, et cette participation, en ce qui touche à l'utilité commune, est maintenue par Cyprien, aussi bien que par le pape Cornelius, avec une scrupuleuse déférence. Ainsi, la réconciliation des *lapsi* de la persécution de Dèce sera, aux yeux de Cyprien, une affaire qui doit se traiter avec le concours de toute l'église, conformément à cette règle que les questions d'intérêt commun qui ont trait au gouvernement de l'église sont exami-

1. *Epistul.* I, 1-2.

2. *Epistul.* XXXIX, 5. Rapprochez *Epistul.* XLI, 2 : « ... ut cum ecclesia matre remanerent et stipendia eius episcopo dispensante perciperent. » Les *sportulae* étaient sans doute la part sur les offrandes en nature des fidèles. Eusèbe, *H. E.* v, 28, 10, rapporte que l'évêque hérétique Natalios recevait 150 deniers par mois comme honoraires. — Cf. TERTULL. *De ieiunio*, 17 : « Ad elogium gulae tuae pertinet, quod duplex apud te [le pape Calliste ?] praesidentibus honor binis partibus deputatur ».

nées en commun[1]. A supposer que cette règle ne soit pas partout observée, Cyprien se l'est du moins imposée en devenant évêque de Carthage. En des matières qui intéressent toute l'église, Cyprien ne veut pas prononcer de sentence sans avoir pris avis de son clergé, c'est-à-dire des prêtres et des diacres, et sans avoir l'assentiment de la *plebs*[2].

La *plebs* a part aussi à l'élection de l'évêque, nous l'avons vu, part réelle, mais qui tend à devenir plutôt négative : la *plebs* pourrait s'opposer au choix qui, la plupart du temps sans doute, est fait en dehors d'elle : mais cela suffit pour qu'elle soit responsable du choix qui est fait et pour que Cyprien puisse dire qu'elle détient « *potestatem vel eligendi dignos sacerdotes vel indignos recusandi*[3] ».

L'église continue d'être ce qu'elle a été dès l'origine, une fraternité sociale, une assurance contre la misère et contre l'abandon. Cyprien enjoint à Eucratius, évêque d'une petite église (celle de Thenae, croit-on), de ne pas tolérer qu'un comédien converti continue à enseigner le métier de comédien : que si le pauvre diable s'excuse de son métier en représentant que c'est son gagne-pain, l'évêque pourra le mettre au nombre des chrétiens qui sont nourris par l'église. Et si l'église de Thenae ne suffit pas à nourrir ses indigents, l'évêque de Thenae peut envoyer le comédien à Carthage, où l'on aura de quoi le nourrir

1. *Epistul.* xiv, 1.
2. *Ibid.* Cf. *Epistul.* xxxiv, 4. Sohm, p. 234, appelle l'attention sur la nuance qu'il y a entre *consilium* et *consensus* : l'évêque demande aux prêtres leur *consilium*, au peuple son *consensus*. « Die Gemeindeversammlung sagt nur Ja ».
3. *Epistul.* lxvii, 3. Cf. xlix, 1. — Voyez dans la *Passsio Montani*, 24 (*Acta sanctorum februarii*, t. III, p. 446), le discours du martyr Flavianus, recommandant aux fidèles le prêtre Lucianus pour remplacer Cyprien qui vient de mourir.

et le vêtir[1]. — Au plus fort de la persécution de Dèce, Cyprien, absent de Carthage, écrit à son clergé, prêtres et diacres, de ne pas cesser leurs secours aux veuves, aux malades, à tous les pauvres, et pareillement aux voyageurs indigents. Cyprien a laissé des fonds entre les mains d'un de ses prêtres, et, de crainte que ces fonds ne soient épuisés déjà, il en envoie de nouveaux, par un acolyte[2]. — Des églises de Numidie ont été victimes de courses de Berbères, une foule de chrétiens emmenés prisonniers : les évêques de Numidie font appel à la charité de l'église de Carthage pour racheter les captifs. Nous avons la lettre où Cyprien remercie les évêques de ces églises éprouvées de l'avoir mis à même de les secourir dans leur détresse : une collecte a été faite à Carthage entre le clergé et les fidèles : Cyprien envoie ainsi aux évêques de Numidie une somme qui n'est pas moindre de cent mille sesterces[3]. Et il joint le nom des donateurs, pour que ces noms puissent être rappelés dans les prières des églises qu'ils ont secourues.

La fraternité des membres de l'église persévère jusque dans la mort. Les fidèles sont enterrés ensemble dans les mêmes cimetières. C'est une impiété

1. *Epistul.* II, 2 : « Quod si illic ecclesia non sufficit ut laborantibus praestet alimenta, poterit se ad nos transferre, et hic quod sibi ad victum atque ad vestitum necessarium fuerit accipere. »

2. *Epistul.* VII, 1 : « Viduarum et infirmorum et omnium pauperum curam peto diligenter habeatis. Sed et peregrinis si qui indigentes fuerint sumptus suggeratis de quantitate mea propria quam apud Rogatianum compresbyterum nostrum dimisi. Quae quantitas ne forte iam universa erogata sit, misi eidem per Naricum acoluthum aliam portionem, ut largius et promptius circa laborantes fiat operatio. » Pareilles instructions dans *Epistul.* V, 1. De même *Epistul.* XIII, 6 (dans la variante du *Codex remensis*).

3. *Epistul.* LXII, 4 : « Misimus autem sestertia centum milia nummorum, quae istic in ecclesia cui de Domini indulgentia praesumus cleri et plebis apud nos consistentis collatione collecta sunt, quae vos illic pro vestra diligentia dispensabitis ». Cent mille sesterces font de 20 à 25 mille francs.

d'accepter l'hospitalité posthume d'un sépulcre païen et de consentir à dormir son dernier sommeil parmi des morts étrangers à la foi chrétienne[1].

*
* *

L'église de Carthage, pas plus qu'aucune autre, n'est une église ouverte, car l'évêque, qui en est le chef et le fondement, a le droit de rompre tout rapport avec qui il juge nécessaire de rompre : la cité antique exilait, l'évêque excommunie, et c'est lui qui est le dispensateur de la communion. Il faut ici entendre communion au sens le plus compréhensif, car le mot implique, avec la participation aux saints mystères, le fait d'appartenir à la communauté chrétienne, à sa fraternité spirituelle et à sa solidarité matérielle[2]. Cyprien, prononçant l'excommunication de Félicissimus, se borne à dire : « *Abstentum se a nobis sciat* ». Et il ajoute que pareille peine sera celle de quiconque se joindra à Félicissimus : « *Quisque se conspirationi et factioni eius adiunxerit sciat se in ecclesia nobiscum communicaturum non esse*[3] ». On a dans

1. *Epistul.* LXVII, 6 : « Martialis praeter gentilium turpia et lutulenta convivia in collegio diu frequentata, et filios in eodem collegio exterarum gentium more apud profana sepulcra depositos et alienigenis consepultos... » Martial est l'évêque espagnol dont il sera question plus loin (p. 451).

2. *Epistul.* LV, 24 : « Quisque ille est et qualiscumque est, christianus non est qui in Christi ecclesia non est. Iactet se licet et philosophiam vel eloquentiam suam superbis vocibus praedicet, qui nec fraternam caritatem nec ecclesiasticam unitatem tenuit, etiam quod prius fuerat amisit. » Cyprien parle là de Novatien hérétique déclaré. Aux excommuniés il applique avec une rigueur absolue la maxime : Hors de l'Eglise pas de salut : « Superbi et contumaces *necantur*, dum de ecclesia eiciuntur : neque enim vivere foris possunt, cum domus Dei una sit et nemini salus esse nisi in ecclesia possit. » *Epistul.* IV, 4. Cette épître IV est antérieure à la crise novatienne.

3. *Epistul.* XLI, 2. Cf. XLIII, 7 : « Si quis... in Felicissimi et satellitum eius partes concesserit et se haereticae factioni coniunxerit, sciat

la correspondance de Cyprien le communiqué officiel, si on peut ainsi dire, par lequel les prêtres de Carthage notifient l'excommunication de Félicissimus et de six de ses adhérents [1]. L'excommunication n'est pas prononcée sans une information préalable, information conduite par l'évêque et son *presbyterium :* la sentence portée par l'évêque est notifiée au peuple [2].

La réconciliation des excommuniés est un acte public, dont nous fournit une description émouvante la lettre adressée à Cyprien par le pape Cornelius. Il s'agit d'un prêtre, Maximus, et de deux confesseurs romains, Urbanus et Sidonius, qui reviennent à l'église catholique en abandonnant le parti de Novatien. Cornelius les fait d'abord interroger par des prêtres pour éprouver leur sincérité. Rapport est fait à Cornelius qui ordonne de convoquer le *presbyterium.* Cinq évêques étrangers, qui, ce jour-là, étaient présents à Rome, prennent part comme de droit à cette délibération du *presbyterium.* On délibère à huis clos, semble-t-il bien, et chacun des délibérants exprime son avis, dont procès-verbal est rédigé séance tenante. Après quoi les trois coupables sont introduits devant le *presbyterium* : avec eux viennent des fidèles en foule qui se sont joints aux

se postea ad ecclesiam redire et cum episcopis et plebe Christi communicare non posse. »

1. *Epistul.* XLII : « Abstinuimus a communicatione Felicissimum et Augendum, item Repostum de extorribus et Irenem Rutilorum et Paulam sarcinatricem... Item abstinuimus Sophronium et ipsum de extorribus Soliassum budinarium. »

2. *Epistul.* XLI, 2 : « [Felicissimus] abstentum se a nobis sciat, quando ad fraudes eius et rapinas quas dilucida veritate cognovimus, adulterii etiam crimen accedit, quod fratres nostri graves viri deprehendisse se nuntiaverunt ». La lettre est adressée par Cyprien, non à son peuple, mais à ses prêtres. Rapprochez TERTULL. *Apologet.* 39 : « Iudicatur magno cum pondere... Praesident probati quique seniores. »

trois coupables pour intercéder en leur faveur. Maximus, Urbanus et Sidonius prennent la parole, rétractant leur erreur et affirmant que leur cœur n'a jamais quitté la vraie église : « *Cor nostrum semper in ecclesia fuit* », et qu'il ne doit y avoir qu'un évêque dans la catholique, « *unum episcopum in Catholica esse debere* ». Cornelius alors prononce la réintégration du prêtre Maximus à son rang de prêtre, et des deux confesseurs dans l'église, « *cum ingenti populi suffragio*[1] ». Nous avons là tout l'appareil d'un jugement.

La procédure que nous venons de décrire n'est pas strictement celle qui s'applique aux pénitents, bien qu'elle s'en rapproche beaucoup. Les péchés commis après le baptême sont, par un effet de la bonté de Dieu, rémissibles : Dieu, nous ayant conféré l'innocence par le baptême, n'a pas entendu nous enfermer dans le précepte d'une innocence irréalisable. Il nous permet de réparer nos fautes par des aumônes[2], mais il est des fautes d'une gravité particulière qui ne peuvent être réparées ainsi en forme privée : tels sont l'adultère, le dol et l'homicide[3]. Les faillis,

1. *Epistul.* XLIX, 1-3 : « Omni actu ad me perlato placuit contrahi presbyterium. Adfuerant etiam episcopi quinque, qui et eo die praesentes fuerunt... Sententias nostras placuit in notitiam vestram perferri, quas et subiectas leges. His ita gestis in presbyterium venerunt Maximus, Urbanus, Sidonius et plerique fratres qui eis se adiunxerant, summis precibus desiderantes ut... Quorum voluntate cognita magnus fraternitatis concursus factus... Quapropter iussimus... » Comparez les formes du jugement par lequel saint Cyprien est condamné à mort par le proconsul. *Acta proconsularia*, 3-4 (HARTEL, t. III, p. CXII).

2. *De opere et eleem.* 11 et 14.

3. *De bono patientiae*, 14 : « Adulterium, fraus, homicidium mortale crimen est. » Au temps de saint Cyprien, la discipline catholique, qui s'était adoucie pour les fautes de la chair et pour l'apostasie, restait intraitable pour l'homicide. Voyez CYPRIAN. *De dominica oratione*, 24 : « Qui fratrem suum odit homicida est, nec ad regnum pervenit aut cum Deo vivit homicida... Quale delictum est quod nec baptismo sanguinis potest ablui, quale crimen est quod martyrio non potest expiari ! »

par exemple, seront obligés à expier leur apostasie par leur pénitence, à faire toute l'église témoin de leur pénitence, à recevoir seulement enfin l'imposition des mains de l'évêque en signe de paix et de réconciliation : après quoi ils pourront s'approcher de la communion [1]. Il y a donc ici encore une instruction préalable, une pénitence publique, une sentence publique de réconciliation.

L'évêque réconcilie, mais il ne saurait être réconcilié : s'il faut qu'il soit pénitent, il se démettra de l'épiscopat, la communion laïque lui étant désormais seule accessible [2].

L'usage de réunir en concile les évêques d'une même région est un usage ancien déjà. Cyprien parle d'un évêque de Lambese, Privatus, qui « *ante multos fere annos* » a été condamné pour des fautes graves et nombreuses par le jugement de quatre-vingt-dix évêques [3]. Nous verrons Cyprien invoquer la décision portée par un concile de Carthage, réunissant soixante et onze évêques de deux provinces, l'Afrique proconsulaire et la Numidie, vers 220 [4]. Par provinces, entendez provinces impériales, car il n'existe

1. *De lapsis*, 16 : on ne doit pas communier un failli « ... ante expiata delicta, ante exomologesim factam criminis, ante purgatam conscientiam sacrificio et manu sacerdotis, ante offensam placatam indignantis Domini et minantis ». Sur la participation du peuple au jugement de réconciliation des faillis, voyez *Epistul.* LIX, 15, et LXIV, 1.

2. *Epistul.* LV, 11 ; LXV, 2 ; LXVII, 6 ; LXXII, 2. Cf. EUSEB. *H. E.* VI, 43, 10 (lettre de Cornelius).

3. *Epistul.* LIX, 10. Toutefois l'expression « ante multos annos » ne peut pas mener bien loin. Privatus fait appel au concile de Carthage de 252. La sentence qui l'avait déposé avait été approuvée par le pape Fabien (236-250), du temps où Donatus († 249), le prédécesseur de Cyprien, était évêque de Carthage. BENSON, *Cyprian* (London 1897), p. 227.

4. *Epistul.* LXXIII, 1. Nous savons par la lettre du pape Cornelius à Fabius que le concile de Rome qui condamne Novatien, compte soixante évêques d'Italie et « plus encore de prêtres et de diacres ». EUSEB. *H. E.* VI, 43, 2.

pas encore à cette date de provinces ecclésiastiques[1]. Le concile de Carthage de 256 réunit quatre-vingt-sept évêques de trois provinces, Afrique proconsulaire, Numidie et Mauritanie. Procès-verbal est dressé des sessions de ces assemblées : les *Sententiae episcoporum*[2] du concile de 256 sont le plus ancien specimen latin qui se soit conservé de tels actes.

Les décrets portés par un concile sont considérés comme ayant force de loi : les évêques ne sont pas au-dessus des lois qu'ils ont collectivement portées. Cyprien rappelait ce principe, nous l'avons noté, à l'occasion d'une disposition testamentaire prise par Geminius Victor, évêque de Furni. Le concile d'Afrique, Cyprien en tête, le rappelle à Therapius, évêque de Bulla, coupable d'avoir réconcilié un de ses prêtres sans avoir exigé de lui une pénitence assez longue, ce qui est un manquement à la règle posée par le concile de 251 : « *Quae res nos satis movit, recessum esse a decreti nostri auctoritate*[2] ».

Les évêques sont donc justiciables du concile et ils peuvent être déposés par lui : tel Privatus de Lambese. Le concile d'Afrique se réunit à Carthage deux fois par an (sauf exception), au printemps et à l'au-

1. *Epistul.* XLVIII, 3. Cf. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, p. 13 et suiv. *Hist. anc.* t. I, p. 526-527 : « Avant Dioclétien on ne trouve nulle part, surtout en Occident, le moindre indice qui révèle la préoccupation de reproduire dans le groupement des églises, la distribution de l'empire en provinces. L'évêque de Carthage, ou du moins son concile, a pour ressort tout l'ensemble des provinces africaines, Proconsulaire, Numidie, Mauritanies [Césarienne et Tingitane]. L'Italie relève tout entière du siège romain; celui d'Alexandrie est un centre ecclésiastique commun à l'Égypte et à la Cyrénaïque, bien que ces deux pays ne dépendent pas, au civil, des mêmes administrateurs. Ici, les rapports ne sont nullement déterminés par les groupements administratifs, mais par les circonstances de l'évangélisation, qui relèvent elles-mêmes des conditions géographiques. » Comparez HARNACK, *Entstehung*, p. 115.

2. *Epistul.* LXIV, 1. Cf. *id.* 2.

tomne. Les laïques n ont point de part aux conciles.

Cyprien, qui s'est appliqué en mainte occasion à affirmer que tous les évêques sont égaux, exerce cependant, non seulement sur l'Afrique proconsulaire, mais sur toute l'Afrique chrétienne jusqu'à l'océan, une réelle primatie. Le concile d'Afrique s'assemble à Carthage et il le préside vraiment. En dehors des sessions, il est vraiment aussi le fondé de pouvoir et l'exécutif du concile, il parle en son nom aussi bien aux évêques africains qu'aux évêques d'au delà[1].

Car au delà il y a l'*orbis*. Les relations, par lettres et par courriers, qui relient Carthage à Rome et Rome à Carthage, manifestent la solidarité profonde qui attache les deux églises l'une à l'autre : elles tiennent à observer les mêmes règles de conduite et à ce que la discipline ne varie pas entre elles deux. C'est une pensée de charité et aussi une préoccupation de droit. Cyprien écrit au clergé romain : « *Et dilectio communis et ratio exposcit, nihil conscientiae vestrae subtrahere de his quae apud nos geruntur ut sit nobis circa utilitatem ecclesiasticae administrationis commune consilium* »[2]. Le clergé de Rome (le siège était vacant et Cornelius n'était pas encore élu) lui répond en termes d'une portée plus haute : « *Omnes enim nos decet pro corpore totius Ecclesiae, cuius per varias quasque provincias membra digesta sunt, excubare*[3] ».

1. Monceaux, t. II, p. 13. Ritschl, p. 223. Harnack, *Mission*, t. I, p. 394-395.

2. *Epistul.* xxxv.

3. *Epistul.* xxxvi, 4. Il s'agit là du cas de Privatus, de Lambese. Par « Omnes nos », le clergé de Rome entend les chefs des églises. Voyez *Epistul.* viii, 3, lettre du clergé de Rome (le siège vacant) adressée au clergé de Carthage (Cyprien en fuite) : « Salutant vos fratres qui sunt in vinculis (Notez l'importance des confesseurs) et presbyteri et tota ecclesia, quae et ipsa cum summa sollicitudine excubat

Un évêque, comme celui de Rome, n'est jamais élu sans qu'il notifie à un siège comme Carthage son élection. L'usage n'est pas récent, et Cyprien en parle comme d'une règle commune. En priant Cornelius de lui transmettre le témoignage des évêques qui ont pris part à son élection, Cyprien se défend d'oublier l'usage établi : « *Non veteres mores obliti novum aliquid quaerebamus, nam satis erat ut te episcopum factis litteris nuntiares*[1] ». Une autre lettre de saint Cyprien donne à entendre que l'élection de Cornelius a été notifiée à tous les évêques du monde, et que tous les évêques du monde l'ont reconnue[2].

L'affaire de Félicissimus éclate-t-elle à Carthage, Cyprien s'applique à ce que le pape Cornelius en ait le dossier, et il le prie de faire lire au clergé et aux fidèles de Rome la lettre qu'il en a écrite au clergé et aux fidèles de Carthage, afin que nul n'en ignore, « *ut tam istic quam illic circa omnia per nos fraternitas instruatur*[3] ». Cyprien reçoit et communique à son église la lettre de Cornelius annonçant son élection : il a reçu en même temps un mémoire (*librum*) envoyé par le parti de Novatien, réquisitoire en règle contre Cornelius. Cyprien ne communique pas ce factum à son église, mais il demande à Cornelius de quoi le réfuter. Il informe par lettres tous les évêques d'Afrique de la légitimité de l'élection de Cornelius, afin, écrit-il lui-même à

pro omnibus qui invocant nomen Domini. » On remarquera l'insistance du clergé de Rome à veiller sur toutes les églises.

1. *Epistul.* XLV, 3.

2. *Epistul.* LV, 8 : « ...coepiscoporum testimonio quorum numerus universus per totum mundum concordi unanimitate consensit. » Se rappeler Tertullien montaniste : « Non Ecclesia numerus episcoporum ». *De pudicit.* XXI.

3. *Epistul.* XLV, 4.

Cornelius, « *ut te universi collegae nostri et communicationem tuam id est catholicae ecclesiae unitatem pariter et caritatem probarent firmiter ac tenerent*[1] ».

De son côté, Cornelius se plaint que le parti de Novatien en ait appelé à toutes les églises[2]. Et lui-même met les églises, nous le savons pour celle de Carthage, au courant des péripéties du schisme[3]. Heureux si ces relations étaient toujours simples et vraies ! Mais il se trouve déjà dans l'Église des brouillons et des délateurs, témoin la lettre où Cyprien se plaint qu'on ait parlé à Rome de l'évêque de Carthage et représenté sa conduite « avec peu de sincérité et de fidélité »[4].

Toutes les églises dispersées à travers le monde, mais reliées les unes aux autres par leurs évêques, il n'y a qu'une Église comme il n'y a qu'un épiscopat : l'unité de l'épiscopat manifeste l'unité de l'Église. C'est une unité partout liée, « *conexam et ubique coniunctam catholicae ecclesiae unitatem*[5] ». Pour nous, écrit Cyprien au pape Cornelius, l'Église est une, nous n'avons qu'une âme, et cette concorde est indivisible : « *Nam cum nobis et ecclesia una sit, et mens iuncta, et individua concordia*[6] ... » Une même foi, une même tradition est observée par les

1. *Epistul.* XLVIII, 3.

2. *Epistul.* XLIX, 1 : «... quod per omnes ecclesias litterae calumniis et maledictis plenae eorum nomine frequentes missae fuissent, et paene omnes ecclesias perturbassent ». Cf. *Epistul.* LV, 5 : « ... quae litterae per totum mundum missae sunt et in notitiam ecclesiis omnibus et universis fratribus perlatae. »

3. *Epistul.* L.

4. *Epistul.* XX, 1 : « Quoniam comperi, fratres carissimi, minus simpliciter et minus fideliter vobis renuntiari quae hic a nobis et gesta sunt et geruntur... »

5. *Epistul.* LV, 24 : « Cum sit a Christo una Ecclesia per totum mundum in multa membra divisa, item episcopatus unus episcoporum multorum concordi numerositate diffusus... » Noter *concors numerositas*.

6. *Epistul.* LX, 1.

évêques dispersés : « ... *episcopos plurimos ecclesiis dominicis in toto mundo divina dignatione praepositos euangelicae veritatis ac dominicae traditionis tenere rationem, nec ab eo quod Christus magister et praecepit et gessit humana et novella institutione decedere*[1]. »

Voilà bien, nous dit-on, la conception hiérarchique de l'Église, et cette conception est l'œuvre de saint Cyprien! Le catholicisme de saint Irénée et de Tertullien avait pour base un statut doctrinal, le catholicisme de Cyprien a pour base un statut hiérarchique. Mais aussitôt on est obligé de reconnaître que la conception hiérarchique de l'Église se retrouve déjà chez Irénée et Tertullien, et que, en Orient, dans la première moitié du IIIe siècle, cette conception est dans les faits[2]. Il faut renoncer à donner à Cyprien le rôle d'avoir créé la conception hiérarchique.

Ce qui restait à éclairer au temps de Cyprien, ce n'était pas l'apostolicité de la foi commune à toutes les églises, ni le droit divin de l'épiscopat, ni même l'unité sensible à tous de l'épiscopat universel. Mais, à un moment de crise, où cette unité allait être menacée du dedans, il fallait populariser la doctrine de cette unité de l'épiscopat universel, montrer la coopération de l'Esprit saint à cette unité, montrer enfin la chaire de Pierre origine, mais aussi garantie perpétuelle de cette unité, d'un mot formuler la divine constitution du catholicisme.

Cette gloire a failli échoir au traité de saint Cyprien *De unitate ecclesiae*[3].

1. *Epistul.* LXIII, 1.
2. HARNACK, *Dogmengeschichte*, t. I⁴, p. 416. LOOFS, p. 204.
3. Ce sujet vient d'être repris par H. KOCH, *Cyprian und der römische Primat* (Leipzig 1910).

II

Cyprien était évêque de Carthage depuis environ un an, quand la persécution de Dèce éclata (automne 249). Cyprien quitta Carthage et trouva une retraite sûre, d'où il restait en communication journalière avec son église, éprouvée, hélas ! moins par le nombre de ses martyrs, que par le nombre de ses chrétiens défaillants, les *lapsi*. Au plus fort de la persécution, au moment où les défaillances se multipliaient, Cyprien, dans sa retraite, reçut une requête de quatre prêtres carthaginois, qui lui demandaient de les autoriser à réconcilier eux-mêmes les *lapsi*, sans pénitence, et simplement sur le vu d'un billet de quelque martyr ou confesseur de la foi. Cette requête soulevait la question de savoir si un apostat pouvait être réconcilié, encore qu'il semblât bien que Cyprien et son clergé inclinassent unanimement vers l'indulgence sur ce point. Cette requête soulevait une question plus inopinée, qui était de savoir si un martyr pouvait, par son intercession en faveur d'un failli, le dispenser des exercices satisfactoires de la pénitence et en somme le déclarer absous de sa faute, les prêtres n'ayant plus qu'à ratifier cette absolution en recevant

le failli à la communion. Les martyrs s'arrogeaient là un pouvoir réservé à l'évêque. Cyprien refusa de répondre à la requête des quatre prêtres carthaginois, déclarant sa volonté de différer l'examen du cas au temps de son retour, où il pourrait alors en traiter avec son clergé et son peuple [1].

Mais certains prêtres, les mêmes apparemment qui avaient écrit, passèrent outre à la décision de Cyprien, et ne craignirent pas de donner la communion aux *lapsi*, sans délai, sans pénitence, sur le simple billet d'un martyr [2]. Le clergé fidèle, dans le désarroi, insista auprès de Cyprien. Celui-ci se décida donc à répondre provisoirement : les *lapsi*, qui auraient reçu le billet d'intercession de quelque martyr, seraient réconciliés par les prêtres, mais seulement s'ils se trouvaient en péril de mort : sinon ils attendraient le retour de Cyprien [3].

L'évêque de Carthage communiqua sa décision à nombre d'évêques ses collègues, qui lui répondirent que son sentiment était le leur, et que ce sentiment était conforme à la foi catholique [4], laquelle, en effet, mettait aux mains de l'évêque la réconciliation aussi bien que le baptême. A Rome, où le clergé, qui administrait l'Église, le siège vacant depuis la mort du pape Fabien (20 janvier 250), penchait vers le rigorisme et reprochait à Cyprien ce qu'on appelait « sa fuite », on était cependant d'accord avec Cyprien sur l'opportunité qu'il y avait à attendre que la paix

1. *Epistul.* XIV, 4. Cette prétention des martyrs s'explique par la croyance en l'assistance donnée aux martyrs par le saint Esprit : le saint Esprit était en eux. La prétention des martyrs carthaginois rejoint la théorie d'Origène sur le pouvoir des « spirituels ».
2. *Epistul.* XV, 1.
3. *Epistul.* XIX, 2.
4. *Epistul.* XXV.

fût rétablie avant de rien décider[1]. On avait écrit dans ce sens aux évêques de Sicile, on s'était concerté avec d'autres encore, plus voisins ou plus éloignés : « ... *cum quibusdam episcopis vicinis nobis et adpropinquantibus et quos ex aliis provinciis longe positis persecutionis istius ardor deiecerat, ante constitutionem episcopi nihil innovandum putavimus* »[2]. Là donc encore on ne réconcilierait que les *lapsi* en danger de mort, et l'on tiendrait en suspens les autres.

Cyprien ne permet à ses prêtres de rien décider sans lui, les prêtres de Rome déclarent ne rien vouloir décider tant qu'ils n'auront pas d'évêque : le droit de l'évêque est-il assez fermement affirmé à Carthage et à Rome? La « crise novatienne » s'ouvre, qui, nous assure-t-on, aurait eu pour effet d'amener saint Cyprien à définir l'église une communauté régie par son évêque, au lieu que jusque-là il avait conçu l'église comme un consortium de l'évêque, du clergé et des laïques[3]. On voit, rien qu'à ces déclarations tant romaines qu'africaines, antérieures à l'entrée en scène de Novatien, que l'Église est hiérarchiquement constituée et que la souveraineté est vraiment aux mains

1. *Epistul.* xxx, 5.
2. *Id.* 8.
3. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. I[4], p. 417. M. Harnack énonce là que les textes dans lesquels Cyprien conçoit l'église comme « constituta in episcopo et in clero et in omnibus credentibus » sont plus anciens et représentent la vieille « Kirchenbegriff ». Non, Cyprien écrit dans l'*Epistul.* xxxiii, 1 : « ... quando ecclesia in episcopo et clero et in omnibus stantibus sit constituta, absit... ut ecclesia esse dicatur lapsorum numerus. » Cyprien veut dire que l'église se compose de l'évêque, du clergé et des fidèles qui n'ont point failli, par opposition aux faillis, *lapsi*, qui prétendent faire la loi. Mais Cyprien ne dit pas que l'église est fondée sur les fidèles en même temps que sur l'évêque et le clergé : la subordination de la *plebs* à l'*ordo*, dans l'unité de chaque église, n'a jamais été en question, tant chez Cyprien qu'avant lui. Qu'on se rappelle seulement Origène.

de l'évêque. Sur les institutions existantes Rome prononce déjà le « *Nihil innovandum* ».

L'évêque est le fondement de son église, tel est le thème de la lettre XXXIII de saint Cyprien, première esquisse du *De unitate*. Grande est l'audace de ces *lapsi*, écrit-il, qui ont osé m'écrire au nom de l'église, « *ecclesiae nomine* ». Voudraient-ils qu'on les prît pour l'église, « *ecclesiam se volunt esse* »? Il faut choisir entre l'évêque qui veut que les *lapsi* attendent, et ces *lapsi* qui bravent l'autorité de l'évêque : qui donc est le fondement de l'église?

Dominus noster, cuius praecepta metuere et servare debemus, episcopi honorem et ecclesiae suae rationem disponens in euangelio loquitur et dicit Petro : *Ego tibi dico quia tu es Petrus, et super istam petram aedificabo ecclesiam meam, et portae inferorum non vincent eam, et tibi dabo claves regni caelorum, et quae ligaveris super terram erunt ligata et in caelis, et quaecumque solveris super terram erunt soluta et in caelis.* Inde per temporum et successionum vices episcoporum ordinatio et ecclesiae ratio decurrit ut ecclesia super episcopos constituatur et omnis actus ecclesiae per eosdem praepositos gubernetur [1].

Cyprien revendique, au nom de l'Évangile, la dignité (*honor*) de l'évêque : l'Église est établie sur les évêques, chaque église est gouvernée par son évêque, et cette constitution divine est fondée sur la parole du Christ à saint Pierre. La parole *Tu es Petrus* est celle qui a institué l'épiscopat, puisque le pouvoir institué en la personne de Pierre a passé aux évêques comme un héritage, « *per successionum vices* ». En vertu de ce pouvoir hérité, toute l'activité de chaque église est gouvernée par son évêque. Nul, conclurons-nous,

1. *Epistul.* XXXIII, 1. Cf. LXVI, 8.

n'est donc ministre de la réconciliation sans lui et contre lui.

Ces déclarations de principe ne suffirent pas à rétablir l'ordre troublé et à ramener à leur devoir les prêtres en révolte. Saint Cyprien dut menacer les réfractaires de les exclure de sa communion [1]. Ces menaces ne semblent pas avoir produit l'effet qu'en attendait Cyprien, car, peu après, il dut prononcer l'excommunication du meneur principal de cette sédition de *lapsi,* Felicissimus. La lettre XLI de Cyprien donne à entendre que Felicissimus était accusé de détournement de fonds et suspect d'adultère : ces imputations feraient l'objet d'une instruction au retour de Cyprien et devant le concile de Carthage [2]. Mais le scandale notoire était la rébellion de Felicissimus contre Cyprien : Felicissimus avait avec lui une part des fidèles (*portionem plebis*), et, fort de leur appui, d'autant plus qu'il plaidait leur cause, il s'était opposé à ce que les prêtres, chargés par Cyprien de ramener les *lapsi* à la règle, accomplissent leur mission, déclarant que ceux qui obtempéreraient aux ordres de Cyprien rompraient avec lui, Felicissimus : « ... *secum in morte non communicarent* [3] ». Felicissimus poussait la folie jusqu'à excommunier sans espoir de rémission ceux qui abandonneraient sa faction pour se soumettre à Cyprien [4].

1. *Epistul.* XXXIV, 3 : « Interea si quis immoderatus et praeceps sive de nostris presbyteris vel diaconis sive de peregrinis ausus fuerit ante sententiam nostram communicare cum lapsis, a communicatione nostra arceatur, apud omnes nos causam dicturus temeritatis suae, quando in unum permittente Domino convenerimus. »

2. *Epistul.* XLI, 2 : « Quae omnia cognoscemus, quando in unum cum collegis pluribus permittente Domino convenerimus. »

3. *Id.* 1.

4. *Id.* 2 : «... accipiat sententiam quam prior dixit, ut abstentum se a nobis sciat. » Cyprien, quoique séparé à ce moment de son clergé et de son peuple, prononce l'excommunication de Felicissimus. La sou-

Il est vrai qu'en se découvrant ainsi Felicissimus trahissait une arrière-pensée : l'élection de Cyprien au siège de Carthage ne s'était pas faite sans opposition : les opposants se retrouvaient dans la faction de Felicissimus. Cyprien hardiment put y dénoncer ce qu'il nomme les « *antiqua illa contra episcopatum meum venena* », et « *veterem contra nos impugnationem*[1] ». Mais il ne s'arrête pas longtemps à faire ce procès de tendance à Felicissimus et aux quelques prêtres carthaginois qui sont avec lui : il entend que la cause soit circonscrite à la question des *lapsi* et au principe indiscutable qui domine le débat : réconcilier les *lapsi* sans pénitence c'est aller contre l'Évangile, c'est « *ecclesiae pudicitiam corrumpere et veritatem euangelicam violare*[2] ». — Puis quelle réconciliation peuvent donner des prêtres qui sont hors de l'Église ? Cyprien touche là à un autre argument que nous retrouverons dans le *De unitate*, c'est à savoir que hors de l'Église il n'y a ni sacrifice, ni sacerdoce, ni réconciliation[3].

La faction des *lapsi* de Carthage escomptait l'appui de Rome et surtout de l'évêque qu'on ne pouvait manquer d'élire bientôt : un des prêtres carthaginois rebelles fut expédié à Rome pour y travailler à l'élection d'un pape qui romprait avec Cyprien et qui rereconnaîtrait le compétiteur qu'on lui préparait sans

veraineté épiscopale s'affirme dans cette sentence. Mais Cyprien ne prononce pas l'excommunication sans espoir de rémission.

1. *Epistul.* XLIII, 1.

2. *Id.* 4.

3. *Id.* 5 : « Pacem nunc offerunt qui ipsi non habent pacem, nec ecclesiam lapsos reducere et revocare permittunt qui de ecclesia recesserunt. Deus unus est, et Christus unus, et una ecclesia, et cathedra una super Petrum Domini voce fundata. Aliud altare constitui, aut sacerdotium novum fieri, praeter unum altare et unum sacerdotium non potest. »

doute[1]. Ces intrigues furent déjouées. L'élection de l'évêque romain eut lieu vers la mi-mars (251), le prêtre Cornelius fut élu qui était étranger à ces querelles. La faction romaine que cette élection déconcertait commença par murmurer; puis elle passa aux actes, et, en dépit de la légitimité de l'élection de Cornelius, élut son concurrent malheureux, le prêtre romain Novatien.

Saint Cyprien ne pouvait hésiter : l'élection de Cornelius était reconnue, celle de Novatien au contraire était faite envers et contre l'église légitime, « *contra ecclesiam catholicam*[2] ». Et comme des émissaires de Novatien cherchaient à recruter des partisans parmi les chrétiens de Carthage, Cyprien les sépara de sa communion et en informa aussitôt le pape Cornelius. En même temps, deux évêques africains étaient dépêchés à Rome pour aider à réduire le schisme et ramener les Romains qui faisaient scission, à l'unité de l'église qui à Rome était seule catholique, « *ut ad catholicae ecclesiae unitatem scissi corporis membra componerent*[3] ». Cyprien considérait comme un devoir de travailler de toutes ses forces à restaurer l'unité qu'il voyait brisée à Rome. Il écrit à Cornélius :

Hoc enim vel maxime, frater, et laboramus et laborare debemus ut unitatem a Domino et per apostolos nobis successoribus traditam quantum possumus obtinere curemus, et quod in nobis est balabundas et errantes oves, quas quorumdam pervicax factio et haeretica temptatio a matre secernit, in ecclesia colligamus[4].

Saint Cyprien, en s'exprimant ainsi au sujet du schisme de Rome, rappelait les arguments dont il s'était naguère servi au sujet de la faction de Felicis-

1. DUCHESNE, *Hist. anc.* t. I, p. 407-408.
2. *Epistul*, XLIV, 1.
3. *Epistul.* XLV, 1.
4. *Ibid.* 3.

simus à Carthage. L'unité est à obtenir avant tout en chaque église, parce que le Christ a voulu l'unité, et que l'unité est l'héritage que les apôtres ont transmis aux évêques leurs successeurs. Nous retrouverons ces arguments dans le *De unitate*.

En même temps qu'au pape Cornelius, il écrit aux confesseurs qui forment à Rome le parti de Novatien une lettre dans laquelle il rend hommage à la vertu qu'ils ont montrée au moment de la persécution, à la pureté des scrupules qui les ont conduits à croire que les *lapsi* ne devaient pas être réconciliés : mais il leur représente que l'attachement à l'unité de leur église est un devoir aussi, et qu'ils sont sans excuse pour avoir élu un évêque contre l'évêque légitime. En agissant de la sorte, ils sont allés contre l'ordre établi par Dieu, contre la loi évangélique, « *contra institutionis catholicae unitatem* » : en consentant à avoir un évêque autre que l'évêque déjà reconnu, ils ont consenti à avoir une église autre que l'église, et cela est sacrilège et illicite [1]. — Cornelius ayant annoncé à Cyprien le retour à l'église légitime de quelques-uns des confesseurs, l'évêque de Carthage lui répond pour lui exprimer son allégresse de les voir « *unitatis ac veritatis domicilium repetisse* », de les voir abandonner les « *proditores fidei et ecclesiae catholicae impugnatores* [2] ». Quelques-uns de ceux qu'ils avaient à Carthage même gagnés à leur cause, reviennent aussi : la lumière a donc pénétré tous les cœurs, « *et ecclesia catholica una esse nec scindi nec dividi posse monstrata est* [3] ».

1. *Epistul.* XLVI, 1 : « ...contra institutionis catholicae unitatem alium episcopum fieri consensisse, id est, quod nec fas est nec licet fieri, ecclesiam alteram institui. »
2. *Epistul.* LI, 1.
3. *Id.* 2. Une équivoque est ici à dissiper. L'unité prêchée par Cy-

Cyprien, la persécution ayant pris fin, convoqua (mai 251) le concile de Carthage. Le concile eut d'abord à juger Felicissimus. On croit que Cyprien ne prit pas part à ce jugement, où il était en cause : la sentence fut rendue par ses collègues, qui en informèrent aussitôt le pape Cornelius[1]. Les prêtres, qui étaient à la tête de la faction des *lapsi* carthaginois, furent condamnés, et avec eux fut condamné Felicissimus dont ils avaient fait leur diacre[2], si bien ils tendaient à s'organiser en église séparée. Déjà d'ailleurs le plus compromis des prêtres de la faction des *lapsi* carthaginois, Novatus, devançant la condamnation qu'il prévoyait inévitable, avait passé à Rome, où il avait été parmi les instigateurs de l'élection de Novatien[3]. A Carthage, dès avant que le concile eût condamné la faction schismatique, la cause de l'unité était donc gagnée.

Le traité *De unitate ecclesiae* fut publié à ce moment précis, où, tout étant rentré dans l'ordre à Carthage, il restait à résoudre à Rome la question de Novatien.

prien est l'unité en chaque église. Les termes « *ecclesia catholica* » s'entendent, ici, non de l'Église universelle, mais de chaque église : Cornelius écrivant à Fabius (EUSEB. *H. E.* VI, 43, 11) dit : ἕνα ἐπίσκοπον δεῖ εἶναι ἐν καθολικῇ ἐκκλησίᾳ. Cornelius n'a certainement pas voulu dire à l'évêque d'Antioche qu'il ne doit y avoir qu'un évêque dans la catholicité. Les confesseurs romains qui font leur soumission à Cornelius (*Epistul.* XLIX, 2) disent : « Nos Cornelium episcopum sanctissimae catholicae ecclesiae electum a Deo scimus..., nec ignoramus unum episcopum in catholica esse debere. » Même acception dans *Epistul.* XLV, 1. Le sens du mot « catholique » est donc déterminé par l'extension du mot « église ». Cette observation est très importante.

1. *Epistul.* XLV, 4. Sur l'absence de Cyprien au procès de Felicissimus, BENSON, p. 132-133.

2. *Epistul.* LII, 2.

3. *Ibid.* : « Idem est Novatus, qui apud nos primum discordiae incendium seminavit, qui quosdam istic ex fratribus ab episcopo segregavit... Ipse est qui Felicissimum satellitem suum diaconum nec permittente me... constituit. » Novatus gagne Rome, et « quoniam pro magnitudine sua debeat Carthaginem Roma praecedere, illic maiora et graviora commisit : qui istic adversus ecclesiam diaconum fecerat, illic episcopum fecit ».

On a conjecturé qu'il avait été lu au concile de Carthage, en mai 251, et on a inféré cette supposition du passage où Cyprien dit : « *Quam unitatem tenere firmiter et vindicare debemus, maxime episcopi qui in ecclesia praesidemus*[1]. » L'hypothèse est plausible, à la condition de ne pas exclure le clergé et le peuple de Carthage de cette première audition du *De unitate*[2]. En toute hypothèse, le *De unitate* ne visait pas le cas de Felicissimus, sur lequel Cyprien s'était largement expliqué avant le concile et au jugement duquel nous avons vu qu'il ne prit point part durant le concile. Mais nous avons vu aussi que des émissaires de Novatien avaient travaillé à Carthage à recruter des partisans à leur cause, que Cyprien les avait excommuniés, qu'il avait dépêché deux évêques africains à Rome pour aider Cornelius à réduire le schisme de Novatien : quoi d'étonnant qu'il y voulût aider par un traité où il exposait les principes de Carthage ? Ce livre éclairerait les Carthaginois, si besoin était ; il serait plus encore apprécié des Romains, pour qui surtout il était écrit[3].

* * *

Nous pouvons venir à l'analyse du *De unitate ecclesiae*.

Le devoir de tout chrétien est de se défendre contre les ruses du démon, qui se renouvellent avec les circonstances elles-mêmes. Naguère encore le démon avait pour séduire les hommes l'idolâtrie : aujourd'hui les idoles sont délaissées, les temples désertés,

1. *De unit.* 5. BENSON, p. 181.
2. *Epistul.* LIV, 4.
3. Sur le point controversé de savoir qui, de Felicissimus ou de Novatien, est visé, voyez plus loin, p. 434.

le peuple chrétien se multiplie à l'infini, mais le démon met en œuvre une ruse nouvelle, et, sous le couvert du nom chrétien, il va séduire les chrétiens sans défiance, en fomentant des hérésies et des schismes. Qu'opposer à cette manœuvre du démon? Un principe fondamental, celui de l'unité ecclésiastique (*Unit.* 1-3).

Ce principe est facile à établir à qui recourt à l'enseignement du divin maître.

Loquitur Dominus ad Petrum : *Ego tibi dico*, inquit, *quia tu es Petrus et super istam petram aedificabo ecclesiam meam, et portae inferorum non vincent eam. Dabo tibi claves regni caelorum : et quae ligaveris super terram erunt ligata et in caelis, et quaecumque solveris super terram erunt soluta et in caelis.* Super unum aedificat ecclesiam (*Unit.* 4).

Ainsi le Seigneur a édifié son Église sur un apôtre unique. Serait-ce que cet apôtre a un privilège que n'ont pas reçu les autres apôtres? Aucunement, assure un peu vite saint Cyprien, puisque après sa résurrection le Christ donne à tous ses apôtres les mêmes pouvoirs, « *apostolis omnibus parem potestatem* », quand il les envoie comme son Père l'a envoyé, et qu'il leur donne le saint Esprit avec le pouvoir de remettre les péchés (*Ioa.* xx, 21). Si nombreux que soient les apôtres, si nombreux que soient les évêques qui leur ont succédé, l'unité engendre l'unité.

... tamen ut unitatem manifestaret, unitatis eiusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit. Hoc erant utique et ceteri apostoli quod fuit Petrus, pari consortio praediti et honoris et potestatis, sed exordium

ab unitate proficiscitur, ut ecclesia Christi una monstretur (*Unit.* 4).

La parole du Christ à saint Pierre est donc, aux yeux de Cyprien, l'affirmation que toute église est une, puisque une est la première de toutes les églises, celle qui a été fondée par le Christ sur Pierre [1].

L'Église, en effet, s'est répandue dans le monde sans que son unité fût diminuée, comme un arbre dont les rameaux s'étendent sans cesse, comme un fleuve qui épand ses eaux : ne coupez pas le rameau, il sécherait, et n'interceptez pas le ruisseau de sa source, il tarirait. L'épiscopat est un, chaque évêque solidairement en détient une part sans division du tout : « *Episcopatus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur* » (*Unit.* 5).

L'église est l'épouse du Christ, l'épouse chaste qui n'a qu'une demeure et qui n'a qu'un lit : quiconque n'est pas avec elle, est avec une adultère. C'est un bâtard qui n'a pas Dieu pour père, puisqu'il n'a pas l'église pour mère : « *Habere non potest Deum patrem qui ecclesiam non habet matrem* »[2]. Elle est l'arche de Noë hors de laquelle tout homme périt. Quiconque n'est pas avec le Christ est contre lui : celui

1. Cyprien est revenu maintes fois à ce même argument : le Christ fondant l'église sur Pierre, et chaque église reproduisant cette prime unité. *Epistul.* LIX, 7 et 14; LXVI, 8; LXXI, 3; LXXII, 7.

Tertullien avait dit déjà, à propos de saint Pierre, en rappelant qu'il avait été marié : « Petrum solum invenio maritum, propter socrum : monogamum praesumo, propter Ecclesiam, quae super illum aedificata omnem gradum ordinis sui de monogamis erat collocatura ». *De Monog.* 8. Ce traité est montaniste. Tertullien interprète le *Super hanc petram aedificabo*, comme s'entendant de l'apôtre Pierre : sur Pierre est bâtie l'Eglise, rétrospectivement. On voit la parenté étroite de l'interprétation de Cyprien et de celle de Tertullien.

2. Cyprien, *Unit.* 23, qualifie l'Eglise de « matrix ». Cf. *Epistul.* LXXI, 2 : « ... ad ecclesiam revertentes... ad veritatem et matricem redeant ». Sur le sens de *Epistul.* XLVIII, 3, « ecclesiae catholicae matricem et radicem », il y a débat. KOCH, p. 74-80.

qui ne ramasse pas avec le Christ, dissipe, et donc : « *Qui alibi praeter ecclesiam colligit Christi ecclesiam spargit* » (*Unit.* 6). — Saint Cyprien accumule les figures qui lui paraissent aptes à imposer cette unité. La tunique sans couture du Christ est pour lui un nouvel « *unitatis sacramentum* » (*Unit.* 7). Autant le privilège fait par Josué à la maison de Rahab, autant le précepte de manger l'agneau pascal « *in una domo* ». La parole du Christ « *unus grex et unus pastor* » (*Ioa.* x, 16) est un argument de plus (*Unit.* 8).

Quiconque se sépare perd tous les biens que l'église nous assure. Vaines usurpations, ils se font évêques et ils ne le sont pas : « *Nemine episcopatum dante episcopi sibi nomen adsumunt* » (*Unit.* 10). Le baptême qui est conféré hors de l'église n'est pas un baptême : « *Non abluuntur illic homines, sed potius sordidantur, nec purgantur delicta, sed immo cumulantur* » (*Unit.* 11). Que ces sécessionistes ne croient pas se défendre avec des textes, qu'ils ne disent pas que le Christ a dit que là où deux ou trois se réuniraient en son nom, il serait. Le Christ, en parlant ainsi, parlait de ses fidèles et de son église, non des mauvais chrétiens qui se séparent : « *Dominus de ecclesia sua loquitur et ad hos qui sunt in ecclesia loquitur* » (*Unit.* 12). Pour ces mauvais chrétiens, au contraire, il disait que, quand on vient à la prière, on doit répudier tout ressentiment contre le prochain : quelle prière, quel sacrifice, pourront bien faire ces ennemis de la paix fraternelle? « *Quae sacrificia celebrare se credunt aemuli sacerdotum? Secum esse Christum cum collecti fuerint opinantur, qui extra Christi ecclesiam colliguntur?* » (*Unit.* 13). Leur manquement à la charité

fraternelle est inexpiable, fût-ce par le martyre : « *Inexpiabilis et gravis culpa discordiae nec passione purgatur : esse martyr non potest qui in ecclesia non est* » (*Unit.* 14).

Saint Cyprien ramasse dans le texte suivant toute son aversion pour les séparatistes :

Aversandus est talis atque fugiendus quisque fuerit ab ecclesia separatus. Perversus est huiusmodi et peccat et est a semetipso damnatus. An esse sibi cum Christo videtur qui adversum sacerdotes Christi facit, qui se a cleri eius et plebis societate secernit? Arma ille contra ecclesiam portat, contra Dei dispositionem repugnat. Hostis altaris, adversus sacrificium Christi rebellis, pro fide perfidus, pro religione sacrilegus, inobsequens servus, filius impius, frater inimicus, contemptis episcopis et Dei sacerdotibus derelictis, constituere audet aliud altare, precem alteram inlicitis vocibus facere, dominicae hostiae veritatem per falsa sacrificia profanare, nec scire quoniam qui contra ordinationem Dei nititur ob temeritatis audaciam divina animadversione punitur (*Unit.* 17).

Les fauteurs de schisme, qu'il faut comparer à Coré, à Dathan et à Abiron, n'ont aucune excuse : ils en ont moins encore si, dans la persécution, ils ont fait courageuse contenance de confesseurs (*Unit.* 18-22). Que les fidèles s'éloignent donc sans hésiter de ces coupables : « *Unus Deus est, et Christus unus, et una ecclesia eius, et fides una, et plebs una in solidam corporis unitatem concordiae glutino copulata : scindi unitas non potest, nec corpus unum discidio compaginis separari* » (*Unit.* 23).

L'allusion aux confesseurs qui ont fait leur devoir durant la persécution ne saurait viser le parti des *lapsi* carthaginois, bien évidemment : elle est une

allusion aux confesseurs romains, tels que Maximus, Urbanus, Sidonius, Macarius, qui sont revenus à l'église légitime, et elle est une invitation honorable et habile aux autres confesseurs qui sont restés encore fidèles à Novatien par rigorisme. Novatien et les prêtres rigoristes qui l'entourent sont aisément reconnaissables dans ces « *ministros iustitiae* » qui prêchent « *desperationem sub obtentu spei* » (*Unit.* 3).

Il n'est pas un argument, parmi ceux que Cyprien met en ligne, qui ne soit un coup droit à Novatien, en tant que fauteur de schisme : « ... *nemine episcopatum dante episcopi sibi nomen adsumunt*[1] ». Précisément, parce que le *De unitate* est un écrit de circonstance et de polémique, on doit pardonner à tels et tels des arguments de saint Cyprien d'être plutôt des thèmes oratoires que des arguments véritables. Quand on a ainsi fait le départ des considérations plus incisives que cogentes, on découvre que saint Cyprien établit l'unité de l'église sur deux fondements.

Le premier est la parole du Christ à saint Pierre.

Le second est que les dons faits par le Christ, particulièrement le baptême, le sacerdoce et l'autel, appartiennent à l'église légitime, et à nulle autre. Ce principe posé par saint Cyprien donnera lieu un jour à la controverse baptismale, et nous aurons alors à l'étudier plus à fond. Observons seulement qu'il est affirmé ici avec force. Quiconque est hors de l'église tombe sous le coup de la parole du Sauveur : *Qui non mecum colligit spargit* (*Mat.* XII, 30). Hors de l'église, pas de baptême : « *Non abluuntur illic homines.* » Hors de l'église, pas de sacrifice : « *Falsa*

1. *De unit.* 10. BENSON, p. 181. Que Cyprien vise Novatien, et non Felicissimus, telle était déjà l'impression de TILLEMONT, t. IV, p. 105.

sacrificia ». Hors de l'église, pas d'épiscopat : « *Episcopi sibi nomen adsumunt.* » Ajoutons : hors de l'église, pas de martyrs.

La parole du Christ à saint Pierre est un argument que saint Cyprien fait valoir déjà dans des lettres antérieures au *De unitate*. — Nous l'avons relevé dans la lettre XXXIII, adressée aux *lapsi* de Carthage : Cyprien montre dans les paroles du Christ à saint Pierre l'institution de la dignité épiscopale et le principe même de l'Église [1]. Car l'Église est fondée sur les évêques. — Nous l'avons relevé dans la lettre XLIII, adressée à tous les fidèles de Carthage : Cyprien voit là dans ces mêmes paroles du Christ à saint Pierre l'affirmation qu'il n'y a qu'une *cathedra* en chaque église. — Nous l'avons relevé dans la lettre XLV, adressée au pape Cornelius : Cyprien y parle de l'unité qui vient du Christ et qui vient du Christ aux évêques par les apôtres dont ils sont les successeurs [2].

1. *Epistul.* XXXIII, 1 : « Dominus noster, cuius praecepta metuere et servare debemus, episcopi honorem et ecclesiae suae rationem disponens in euangelio loquitur et dicit Petro... » Cyprien, s'il insiste tant sur ce texte, avait peut-être la pensée de réfuter la théorie de Tertullien sur l'origine purement ecclésiastique de la hiérarchie (*Exhort. cast.* 7).

2. L'auteur du *De aleatoribus* reprendra ce même argument. Voici comment, évêque, il s'exprime sur sa dignité : « Quoniam in nobis divina et paterna pietas apostolatus ducatum contulit, et vicariam Domini sedem caelesti dignatione ordinavit, et originem authentici apostolatus super quem Christus fundavit ecclesiam in superiore nostro portamus, accepta simul potestate solvendi ac ligandi et curatione peccata dimittendi... » *De aleat.* 1 (HARTEL, t. III, p. 93). A nous évêques Dieu a confié la « conduite de l'apostolat » ; nous tenons le « siège vicaire du Seigneur », c'est-à-dire nous sommes assis dans l'église à la place du Seigneur ; « nous portons en notre ancêtre », l'apôtre Pierre, l'origine de l'apostolat authentique ; sur cet apostolat le Christ à fondé son Eglise ; nous avons reçu en même temps que Pierre le pouvoir de lier et de délier, la cure de remettre les péchés... Pris isolément, ce texte peut paraître s'appliquer seulement à un évêque de Rome. Mais il faut le rapprocher d'abord d'autres passages du même traité où l'auteur révèle qu'il est un évêque quelconque, ensuite

L'exégèse que saint Cyprien applique au texte *Tu es Petrus* part de ce principe que ce qui est, dans l'Église d'aujourd'hui, a sa raison d'être et sa loi dans ce que le Christ a posé. On comparera l'application que Cyprien va faire ici de ce principe, à l'application qu'il en fait ailleurs à l'eucharistie : Revenons, dit-il, là, à la racine et à l'origine de la tradition, et, ce que le Christ a fait, faisons-le fidèlement[1]. Lors donc que le Christ a institué son Église, il l'a fondée sur un seul, sur Pierre, « *super unum aedificat ecclesiam* » : donc *a pari* sur un seul toute église est établie.

Saint Cyprien, on a à peine besoin de l'observer, s'est trompé sur la portée du texte *Tu es Petrus* : il enlève à ces paroles du Christ presque toute leur signification réelle et historique[2]. L'acte du Sauveur n'est plus l'institution d'une primauté propre à Pierre sur toute l'Église, mais l'institution de la monarchie épiscopale en chaque église.

Faut-il aller jusqu'à dire que cette interprétation

des textes de Cyprien sur le même sujet. Pour Cyprien, Pierre était le fondateur de l'église romaine, mais au préalable Pierre était l'apôtre en la personne de qui le Christ avait formellement fondé l'église de laquelle toutes les églises sont généalogiquement dérivées. L'évêque africain inconnu à qui on doit le *De aleatoribus* et qui était littérairement un imitateur de Cyprien, lui a pris son exégèse des paroles du Christ à saint Pierre. MONCEAUX, t. II, p. 115 : « Si nous lisons au début du *De aleat.* que l'auteur est le vicaire du Seigneur, qu'il est l'héritier de l'apostolat authentique sur lequel le Christ a fondé l'Eglise, qu'il a le pouvoir de lier et de délier, la charge de remettre les péchés, cela signifie simplement qu'il est évêque. Cyprien et ses collègues africains ne parlaient pas autrement de leurs fonctions. » — Contre l'hypothèse de Harnack, attribuant le *De aleat.* au pape Victor, voyez BARDENHEWER, *Geschichte*, t. II, p. 447.

1. *Epistul.* LXIII, 1 : « ... ad radicem atque originem traditionis dominicae revertatur... Quando aliquid Deo inspirante et mandante praecipitur, necesse est domino servus fidelis obtemperet. » Cf. *Epistul.* LXXIII, 2 : « Nos autem qui ecclesiae unius caput et radicem tenemus... » *Id.* 7 : « Petro primum Dominus, super quem aedificavit ecclesiam et unde unitatis originem instituit et ostendit... »

2. J. DELAROCHELLE [?], « L'idée de l'Église dans saint Cyprien », *Revue d'hist. et de litt. relig.* t. I (1896), p. 528.

violente tient à une erreur ecclésiologique de Cyprien? Si, en effet, les apôtres ont reçu après saint Pierre les mêmes pouvoirs que lui, si tous les apôtres sont égaux, et Pierre sans privilège, tous les évêques sont égaux, et le siège de Pierre n'a pas plus de privilège que Pierre. L'évêque de Rome n'a-t-il pas « le droit de présider d'une manière plus effective à l'unité catholique », dont Pierre a été le point de départ, « de la maintenir et de la procurer par une intervention souveraine dans les questions de foi ou de discipline qui peuvent être soulevées »? Non, « pas plus qu'un autre évêque, du moins si l'on s'en tient au point de vue absolu et théorique où Cyprien s'est placé... Il y a un épiscopat universel, qui comprend tous les évêques catholiques; il n'y a pas d'évêque universel. Chaque évêque est en réalité un centre de l'Église, et la communion de tous les évêques fait l'unité de l'ensemble... L'évêque de Rome est celui d'entre eux qui tient, pour ainsi dire, dans ses mains, les fils de la communion universelle; mais il n'a pas autre chose à faire que de les tenir, et il ne lui appartient pas de régler par lui-même les conditions d'une communion dont il est le représentant officiel sans en être le chef. L'unité chrétienne a pour cause intime l'Esprit saint, pour garantie extérieure l'obligation, qui s'impose à tous, de ne pas quitter, de ne pas diviser, de ne pas troubler l'Église du Christ »[1].

On sera plus équitable en disant que le traité *De unitate ecclesiae*, écrit de circonstance et de polémique, ne renferme pas un système de l'Église universelle, autrement dit du catholicisme : il s'applique

1. *Id.* p. 531. Même vue chez Monceaux, t. II, p. 338; Lightfoot, *Christian Ministry*, p. 95; Turmel, *Hist. du dogme de la papauté*, t. I, p. 113 et 134; et Koch, p. 137-144, qui (p. 4) cite à l'appui Reinkens, Benson, Langen, Loofs, Seeberg, Adam, Krueger, Ehrhard, Bartoli, etc.

seulement à établir cette thèse, à savoir que dans une même église il n'y a place que pour un évêque. Le titre que porte le traité n'est nullement adéquat au titre du sermon de Bossuet sur *L'unité de l'Église*. S'il est vrai, comme saint Fulgence en témoigne, que le traité de Cyprien ait été quelquefois intitulé *De simplicitate praelatorum,* cet autre titre moins authentique et moins ample, disait mieux le point de vue particulier auquel s'est limité Cyprien.

Dans cette perspective, on comprend que Cyprien ait tenu compte exclusivement de l'unité de *cathedra* en chaque église, qu'il y ait insisté jusqu'à paraître oublier que l'évêque, en chaque église, est dépendant de toute la catholicité : les faits traditionnels, les institutions contemporaines de Cyprien lui-même, les mœurs ecclésiastiques, le rappelaient sans doute à Cyprien et à tous les chrétiens si hautement qu'il pouvait s'en taire. A quoi donc eussent répondu les conciles partout alors en usage, si l'évêque n'avait dû de comptes qu'à Dieu seul ? Supposons que Cyprien eût de parti pris écarté le fait romain traditionnel, dira-t-on qu'il mettait un pareil parti pris à ne point parler des conciles ? Non, Cyprien a poussé son argument et ce n'est pas l'unique fois où Cyprien aura péché par unilatéralisme.

Si nous ne considérons que la cause de l'unité en chaque église, Cyprien a gagné la cause qu'il plaidait : il l'a gagnée contre Novatien, il l'a gagnée pour tous les temps. Il a montré ce qu'était aux yeux de la foi un évêque intrus, et aussi bien un antipape, en termes d'un tel relief, que le principe de l'unité ne sera plus jamais mis en question ; mais le principe d'unité vaut pour l'église universelle autant que pour chaque église. Bossuet a dit en une maxime d'une admirable frappe ;

« L'unité garde l'unité. » L'unité de la chaire de Pierre est la sauvegarde doctrinale et disciplinaire de l'unité de l'épiscopat universel. Cyprien dans le *De unitate ecclesiae* n'a pas envisagé cette plus haute unité. Et parce qu'il n'envisageait que chaque évêque en chaque église, il était conduit à perdre de vue l'assistance du saint Esprit promise à tous. L'unité catholique prenait dès lors l'apparence d'une confédération politique, qui dépendait de la bonne volonté toujours fragile et du libre arbitre toujours faillible de chacun [1]. Tant il est vrai que tout se tient dans la constitution du catholicisme !

1. Dom Chapman, « Prof. H. Koch on S. Cyprian », *Revue bénédictine*, oct. 1910, p. 10-18 (du tirage à part). Autant Harnack, *Dogmengeschichte*, t. I[4], p. 417-422. — Voyez aussi une bien spirituelle page de Dom Chapman (p. 11) sur les lacunes de Cyprien : « He was a practical man without philosophy or theology... » etc.

Excursus E

les deux éditions du De unitate Ecclesiae.

Le *De unitate Ecclesiae* soulève une dernière question qui est celle de l'interpolation célèbre, qui a été si longtemps dénoncée comme une abominable *forgery* papiste, et tout récemment encore comme « une agression papale contre l'histoire et la littérature [1] ».

Cette interpolation n'avait point paru dans le texte de l'édition *princeps* (Rome 1471), ni dans les éditions qui suivirent. Elle parut pour la première fois dans l'édition de Paul Manuce (Rome 1563); elle se maintint dans les éditions subséquentes, celle de Jacques de Pamèle (Anvers 1568), celle de Rigault (Paris 1648), celle de Dom Maran (Paris 1726). L'édition anglicane (Oxford 1682), au contraire, l'élimina avec joie. Un texte critique n'a été enfin donné que par l'édition de G. de Hartel (Vienne 1868). Mais du même coup on découvrit que le faux commis par les papistes ne datait pas, hélas! du temps de l'imprimerie, mais se retrouvait bien antérieurement déjà dans les manuscrits.

Et premièrement une famille de manuscrits (nous la

1. Benson, p. 219. Ce débat a été admirablement tiré au clair par Dom Chapman, « Les interpolations dans le traité de S. Cyprien sur l'unité de l'Église », *Revue bénédictine*, t. XIX (1902) et t. XX (1903). M. Harnack estime que Dom Chapman a établi sans conteste que l'interpolation ne contient rien qui ne soit cyprianique, qu'elle est spécifiquement cyprianique, qu'elle est dirigée contre Novatien; on ne peut l'attribuer à un milieu intellectuel autre que celui de Cyprien. *Theologische Literaturzeitung*, 1903, p. 262-263. M. Krueger, dans la *Theolog. Literaturz.*, 1909, p. 413, écrit : « Richtig ist, dass man von Fälschung nicht mehr reden darf ». Koch, p. 158-169, croit le texte « romain » postérieur à Cyprien et difficilement du IIIe siècle, peut-être du IVe. M. Saltet s'est rallié naguère au sentiment de Koch, *Bull. de litt. eccl.* 1920, p. 186-206.

désignerons par la lettre *C*) avait combiné ensemble le texte pur et l'interpolation : le manuscrit archétype de cette famille est un manuscrit du xe siècle [1]. — Une seconde famille (*B*) de manuscrits n'avait pas l'interpolation, et tel est le texte adopté par Hartel comme le texte pur : les manuscrits qui lui servent de base remontent avec le *Seguierianus* au vie siècle ou au viie siècle [2]. — Une troisième famille de manuscrits (*A*) est celle qui met l'interpolation et le texte pur bout à bout : les manuscrits qui la représentent sont en première ligne un manuscrit de Munich du ixe siècle et un manuscrit de Troyes du viiie siècle ou du ixe siècle [3].

Voici, d'après l'édition de Paul Manuce, le texte *C*, où nous mettons en italique les mots pris au texte *A* :

Et eidem post resurrectionem suam dicit : Pasce oves meas. Super *illum* unum aedificat ecclesiam *suam, et illi pascendas mandat oves suas.* Et quamvis apostolis omnibus post resurrectionem suam parem potestatem tribuat et dicat : Sicut misit me Pater, et ego mitto vos, accipite Spiritum sanctum : si cui remiseritis peccata, remittentur illi : si cui tenueritis, tenebuntur : tamen ut unitatem manifestaret, *unam cathedram constituit, et* unitatis eiusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit. Hoc erant utique et caeteri apostoli quod fuit et Petrus, pari consortio praediti et honoris et potestatis, sed exordium ab unitate proficiscitur, *et primatus Petro datur, ut una ecclesia Christi et cathedra una monstretur : et pastores sunt omnes, et grex unus ostenditur, qui et apostolis omnibus unanimi consensione pascatur ;* ut ecclesia Christi una monstretur, quam unam ecclesiam etiam in cantico canticorum Spiritus sanctus ex persona Domini designat

1. Le ms. Vossius lat. in-8° 7 de la Bibliothèque de l'Université de Leyde.
2. Le ms. de Séguier est le ms. Paris. lat. 10592 de la Bibliothèque Nationale.
3. Munich 208 et Troyes 581.

et dicit : Una est columba mea, perfecta mea, una est matri suae, electa genitrici suae. Hanc ecclesiae unitatem qui non tenet, tenere se fidem credit? Qui ecclesiae renititur et resistit, *qui cathedram Petri super quem fundata est ecclesia deserit*, in ecclesia se esse confidit?

Tel est le texte imprimé par Paul Manuce à Rome : les mots en italique, écrit Benson, sont « d'une plume qui professait la doctrine cardinale du siège de Rome », et l'introduction de ces mots dans le texte a dénaturé toute la pensée de Cyprien ! Continuons cependant notre enquête.

Voici parallèlement le texte *B* et le texte *A*[1] :

A	B
Et eidem post resurrectionem dicit : Pasce oves meas.	
Super illum aedificat ecclesiam et illi pascendas oves mandat.	Super unum aedificat ecclesiam.
Et quamvis apostolis omnibus parem tribuat potestatem	Et quamvis apostolis omnibus post resurrectionem suam parem potestatem tribuat et dicat : Sicut misit me Pater, et ego mitto vos. Accipite Spiritum sanctum : si cuius remiseritis peccata, remittentur illi : si cuius tenueritis tenebuntur, tamen ut unitatem manifestaret
unam tamem cathedram constituit,	
et unitatis originem atque rationem sua auctoritate disposuit.	unitatis eiusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit.
Hoc erant utique et ceteri quod fuit Petrus,	Hoc erant utique et ceteri apostoli quod fuit Petrus, pari consortio praediti et honoris et potestatis, sed exordium ab unitate proficiscitur
sed primatus Petro datur	
et una ecclesia et cathedra una monstratur.	ut ecclesia Christi una monstretur.

1. Je préviens, pour la clarté du débat, que Koch intervertit les sigles il appelle *A* le texte que j'appelle *B* et inversement.

Et pastores sunt omnes, sed grex unus ostenditur, qui ab apostolis omnibus unanimi consensione pascatur.	
	Quam unam ecclesiam etiam in cantico canticorum Spiritus sanctus ex persona Domini designat et dicit : Una est columba mea, perfecta mea, una est matri suae, electa genitrici suae.
Hanc et Pauli unitatem qui non tenet, tenere se fidem credit?	Hanc ecclesiae unitatem qui non tenet, tenere se fidem credit?
Qui cathedram Petri super quem fundata ecclesia est deserit,	Qui ecclesiae renititur et resistit,
in ecclesia se esse confidit?	in ecclesia se esse confidit?
Super unum aedificat, *etc.*	Quando et beatus apostolus Paulus hoc, *etc.*

Si l'on veut bien collationner ces trois textes, on acquiert d'abord la certitude que le texte *C* est une combinaison habile de *A* et de *B*. Ce texte *C* est une sorte de texte de conciliation.

Le texte *A* est ce que les critiques anglais appellent une *conflation :* étant donné pour un même texte deux leçons, le copiste peut opter pour l'une ou pour l'autre, il peut aussi les reproduire toutes les deux bout à bout. Ici, le copiste du manuscrit archétype avait deux rédactions parallèles du même passage, et, pour n'avoir pas à opter, il les a copiées l'une à la suite de l'autre.

De ce premier examen critique il résulte que ce qu'on prenait pour une interpolation, c'est-à-dire pour une addition introduite par violence dans le texte authentique, n'est pas une interpolation, mais une variante. Or cette variante remonte haut dans l'antiquité ecclésiastique. La double rédaction que nous conserve le texte *A*, est donnée par des manuscrits (celui de Munich et celui de Troyes) dont l'archétype commun peut être du vi^{e} ou du viie siècle. On a des points de repère plus fermes encore : le

texte *A* est cité par le pape Pelage II à la fin du VIe siècle, le texte *B* par Pacien et saint Jérôme à la fin du IVe siècle[1].

On devra à Dom Chapman d'avoir montré que le texte *A* ne renferme pas un mot, pas une expression, qui n'appartienne à la langue et à l'usage de Cyprien, pas un mot, pas une expression, qui ne se retrouve ailleurs dans l'œuvre de Cyprien[2]. Si bien que l'on devra dire que le faussaire a réussi un admirable fac-simile de Cyprien, ou qu'il n'était autre que Cyprien en personne. Cette seconde hypothèse est d'autant plus plausible que l'auteur du texte *A* manie le vocabulaire de Cyprien avec une liberté qui n'est pas celle d'un imitateur savant, opérant comme un marqueteur[3]. Dom Chapman peut donc conclure avec vraisemblance que le texte *A* représente une édition du *De unitate* différente de l'édition que représente le texte *B*, toutes les deux données par saint Cyprien.

Il n'y a pas à chercher bien loin, ajoute Dom Chapman, pour déterminer le moment où ces deux éditions différentes ont eu l'occasion d'être publiées. Un mois ou deux après le concile de Carthage de mai 251, Cyprien reçoit la nouvelle du retour des confesseurs romains à la communion de Cornelius : il leur avait envoyé l'épître XLVI pour les exhorter à revenir au vrai bercail, il leur adresse son épître LIV, avec ses deux livres *De lapsis* et *De unitate*. Le *De lapsis* les éclairerait sur la légitimité de l'indulgence combattue par Novatien, et, si nous en croyons Dom Chapman, le *De unitate*, « composé contre Felicissimus, devait servir contre un schisme quelconque ». Cyprien sentit le besoin de « refaire le passage central du IVe chapitre, afin d'adapter à Rome ce qui s'appliquait à Carthage ». Avec combien plus de force, en effet, « ne ferait-il pas appel à leur sentiment de l'unité, s'il leur montrait que ce n'était

1. Voyez ma note « Un remploi du *De unitate* », *Revue biblique*, 1920, p. 569-571. On peut même reconnaître *B* dans l'*Epistula ad Gallos episcopos*, 9, du pape Damase.

2. Chapman, t. XIX, p. 364-373. Sur le *cursus* habituel à Cyprien et qui se retrouve dans la prétendue interpolation, voyez L. Laurand, dans la *Berliner philologische Wochenschrift*, 1909, p. 1016.

3. Chapman, t. XX, p. 48.

pas d'un évêque quelconque qu'il s'agissait, mais que c'était de la chaire de Pierre elle-même qu'ils se séparaient[1] »?

Dom Chapman, dont, après M. Harnack, nous acceptons pleinement la conclusion sur l'attribution à saint Cyprien du texte *A* comme du texte *B*, nous permettra de différer de lui sur ce point secondaire, la date du texte *A*. On ne peut pas dire, en effet, que Cyprien envoie aux confesseurs romains le *De lapsis* et le *De unitate*, avec l'épître LIV, car précisément dans cette épître il exprime qu'il leur avait envoyé ces deux petits livres avant leur soumission à Cornelius. Parlant spécialement du *De unitate*, il dit aux confesseurs qui ont fait leur paix avec le pape : « [*Hunc*] *libellum magis ac magis nunc vobis placere confido :* Je suis sûr que ce petit livre vous plaît maintenant davantage, car ce que nous avons écrit vous l'accomplissez en revenant à l'Église dans l'unité de la charité et de la paix[2]. » Si le *De unitate* leur plaît davantage maintenant, on doit supposer qu'ils l'avaient reçu à un moment où il devait leur plaire moins, en d'autres termes, au moment où ils étaient encore séparés de l'unité, en révolte contre Cornelius. Et, en effet, dans cette épître LIV, Cyprien n'écrit pas aux confesseurs romains : Je vous envoie, mais : Je vous avais envoyé : « *Lectis libellis quos hic* [à Carthage] *nuper* [au concile de mai] *legeram et ad vos quoque legendos pro communi dilectione transmiseram.* » Les deux mots *legeram* et *transmiseram* insinuent une simultanéité et donnent à penser que Cyprien avait envoyé le *De unitate* aux confesseurs romains aussitôt après l'avoir lu au concile de Carthage[3].

1. Chapman, t. XX, p. 49.
2. *Epistul.* liv, 4.
3. Je ne crois pas davantage que Dom Chapman ait prouvé que le *De unitate* vise Felicissimus. La confrontation que Dom Chapman, t. XX, p. 30-33, institue du *De unitate* et de l'*Epistul.* xliii, me semble prouver, au contraire, que, dans les arguments communs aux deux écrits, il y a substitution de Novatien à Felicissimus. Ainsi (*Epistul.* xliii, 5), la phrase « *Pacem nunc offerunt qui ipsi non habent pacem* » qui est très juste appliquée au parti des *lapsi* carthaginois, ne se retrouve pas dans le *De unitate* (11), parce qu'elle ne s'applique pas au parti de Novatien. Mais on lit plus loin (*ibid.* 13) : « Quam sibi igitur pacem pro-

Le *De unitate*, pouvons-nous dire, est donc contemporain du concile carthaginois de mai 251, et il vise, non pas un schisme quelconque, mais directement le schisme de Novatien à Rome. Or, nous pourrons ajouter, avec Dom Chapman, que le texte *A* n'est pas un texte quelconque, mais un texte qui vise plus directement que le texte *B* la faction des schismatiques romains[1].

En effet, le texte *B* énonce, en y insistant, les pouvoirs donnés par le Sauveur à tous les apôtres : « ... *ct dicat : Sicut misit me Pater, et ego mitto vos : Accipite Spiritum sanctum, si cuius...* » Il ne se contente pas de dire : « *Hoc erant utique ceteri apostoli quod fuit Petrus.* » Il appuie sur cette affirmation et il la développe : « *Hoc erant utique* Et *ceteri apostoli quod fuit Petrus, pari consortio praediti et honoris et potestatis.* » Le texte *B* semble préoccupé de marquer l'égalité des apôtres et de Pierre : à tous même *honor*, même *potestas*. — Au contraire dans le texte *A*, on se garde d'insister sur les pouvoirs des autres apôtres, mais on relève l'autorité de Pierre. A Pierre et à Pierre seul, il a été dit : « *Pasce oves meas* ». Sur Pierre, le Christ édifie l'Église. A Pierre, il confie ses brebis à paître. En la personne de Pierre, « *unam cathedram constituit* ». Et le premier rang est donné à Pierre, « *primatus Petro datur* ». On voit bien par là que l'église est une et qu'il n'y a qu'une *cathedra*. Cette unité s'impose d'une manière plus éclatante à Rome, où la *cathedra* épiscopale est celle de Pierre. Quiconque à Rome ne garde pas cette unité croit-il être en règle avec la foi ? « *Hanc et Pauli unitatem*[2] *qui non tenet, tenere se fidem credit?* » Quicon-

mittunt inimici fratrum? Quae sacrificia celebrare se credunt aemuli sacerdotum? » Et cela prend une tout autre signification : la paix est la paix liturgique, les sacrifices sont le culte schismatique, et par « *aemuli sacerdotum* » on désigne des évêques illégitimes. Comment Dom Chapman (*art. cit.* p. 10) peut-il écrire : « It is not directed against an episcopal schism, but against the party of Felicissimus, a deacon » ?

2. Je ne voudrais pas tirer argument de *et Pauli unitatem*, qui sont peut-être une cacographie pour *ecclesiae unitatem*. L'expression *Pauli unitas* est, en effet, d'une latinité étrange. Contre Koch, p. 164.

que à Rome abandonne cette *cathedra* qui est proprement celle de Pierre, celle-là même sur laquelle a été fondée l'église par le Sauveur le jour où le Sauveur a prononcé les paroles *Tu es Petrus*, peut-il croire être dans l'Église? En d'autres mots, abandonner la *cathedra* de l'évêque est partout impie, mais plus que partout à Rome.

La conclusion que nous tirons de ces observations est la même qu'a tirée Dom Chapman : le texte *A* est de Cyprien (comme aussi bien le texte *B*) et il vise le parti de Novatien à Rome[1].

Mais, tandis que Dom Chapman, parce qu'il a cru que le *De unitate* avait été composé contre la faction de Felicissimus, a conclu que le texte *B* représentait l'original et la première édition, je crois, au contraire, qu'on peut affirmer, avec des critiques comme Tillemont et Benson[2], que le *De unitate* a été composé contre la faction de Novatien, et que le texte *A* représente l'original et la première édition[3]. *B*, le texte soi-disant pur, est un texte amendé par saint Cyprien : ces amendements sont des retouches, que Cyprien aura exécutées peut-être pour enlever à son argument ce qu'il avait de trop spécial au cas de Novatien, pour en rendre par là la portée plus universelle.

1. Contre l'hypothèse de Koch, Dom Chapman (p. 8 et 9) relève très justement que la doctrine de l'interpolation (le texte A) est si « modérée », si on la compare avec celle de saint Optat et de saint Augustin, qu'on doit l'estimer primitive : elle vise sûrement Novatien plutôt que les Donatistes. Ce n'est pas une « pro-Roman forgery », un faux fait pour servir aux Romains.

2. Tillemont, t. IV, p. 105. Benson, p. 180-181.

3. T. A. Lacey, *Unity and Schism* (Londres 1917), p. 177-187, nous apprend qu'il était arrivé à la même conviction que Dom Chapman, indépendamment de lui, et je constate qu'il était arrivé pareillement à la même conviction que moi sur l'antériorité du texte *A*.

III

Nous avons vu l'accord de Cyprien et du pape Cornelius et comment l'évêque de Carthage, par son livre *De unitate ecclesiae,* avait le dessein de venir en aide à l'église de Rome. A ce moment précis, c'est à savoir au lendemain du concile de Carthage de mai 251, un nuage s'éleva entre les deux évêques.

Félicissimus, qui était parti pour Rome, avait saisi le pape Cornelius d'une plainte contre la légitimité de l'épiscopat de Cyprien, et Cornelius avait estimé de son devoir de prendre cette plainte en considération. Nous le savons grâce à la lettre, pleine de dignité, que Cyprien écrit à Cornelius pour lui reprocher de s'être laissé impressionner par des factieux. Cyprien ne reproche nullement à l'évêque de Rome de s'immiscer dans une cause intérieure à l'église de Carthage : le principe si hautement posé et pratiqué par Cyprien de la solidarité des églises, autorisait en effet à ses yeux la sollicitude de Cornelius. Cyprien se plaint que cette sollicitude ait été éveillée par des intrigants sur des griefs indignes d'attention. Oui, le parti de Félicissimus a installé un faux évêque à Carthage, Fortunatus (un des prêtres carthaginois que nous avons vus s'agiter dès le début), mais le schisme carthaginois ne valait pas la peine qu'on s'en occupât à Rome : « *Non ea res erat quae in notitiam tuam deberet fe-*

stinato statim quasi magna aut metuenda perferri », dit Cyprien au pape, «... *nec de hoc tibi scripseram, quando haec omnia contemnantur a nobis*[1]. »

A lire attentivement la lettre très habile de Cyprien, on devine que la sollicitude de Cornelius pour l'église de Carthage lui pèse un peu. Quel dessein ont eu ces intrigants? Ils passent la mer, ils s'adressent à la chaire de Pierre, à cette « *ecclesia principalis* » d'où l'unité du sacerdoce est sortie, alors qu'ils n'ignorent pas que tous les évêques africains sont d'accord pour vouloir que les causes soient instruites sur place, que les évêques régissent et gouvernent la part de troupeau qui leur est assignée, et rendent compte à Dieu de leur administration.

Navigare audent et ad Petri cathedram atque ad ecclesiam principalem[2] unde unitas sacerdotalis exorta est[3] ab schismaticis et profanis litteras ferre?... Nam cum statutum sit ab omnibus nobis, et aequum sit pariter ac iustum, ut uniuscuiusque causa illic audiatur ubi est crimen admissum, et singulis pastoribus portio gregis sit adscripta quam regat unusquisque et gubernet, rationem sui actus Domino redditurus, oportet utique eos... agere illic causam suam ubi et accusatores habere et testes sui criminis possint, nisi si paucis desperatis et perditis minor videtur esse auctoritas episcoporum in Africa constitutorum, qui

1. *Epistul.* LIX, 9.

2. Ces deux mots célèbres, « *ecclesia principalis* », s'entendent de l'église romaine où Cyprien reconnaît la « *Cathedra Petri* ». Nous croyons que *principalis* doit être compris dans le sens qu'Irénée donne à *principalitas*. Voyez plus haut, p. 251-252.

3. On a voulu voir dans ces mots un indice que les églises d'Afrique avaient été fondées par l'église romaine. En réalité, l'obscurité est absolue sur les origines de l'église de Carthage et des églises africaines. DUCHESNE, *Hist. anc.* t. I, p. 392. Nous croyons que Cyprien rappelle ici la considération qu'il a fait valoir ailleurs, que l'église fondée par Jésus Christ sur Pierre est l'église dont toutes les autres sont sorties.

de illis iam iudicaverunt... Iam causa eorum cognita est, iam de eis dicta sententia est, nec censurae congruit sacerdotum mobilis atque inconstantis animi levitate reprehendi[1].

L'affaire de Felicissimus a été instruite et jugée à Carthage par les évêques d'Afrique : si l'appel à Rome de quelques clercs condamnés peut faire échec à une sentence aussi grave, c'en est fait de l'autorité de l'épiscopat : « *Actum est de episcopatus rigore et de ecclesiae gubernandae sublimi ac divina potestate* »[2].

L'émoi de Cyprien dans sa propre cause le rend évidemment injuste pour la compétence de Rome.

* * *

« Le concile d'Afrique, écrit Mgr Duchesne, était devenu une institution régulière. Nous voyons, par les lettres de saint Cyprien, que, sauf les temps de persécution, il s'assemblait au moins une fois l'an, au printemps, et quelquefois à l'automne. Ces grandes assemblées périodiques contribuaient beaucoup au maintien et à l'uniformité de la discipline. Elles étaient célèbres en dehors de l'Afrique, et la réputation de l'homme illustre et sage qui en était l'âme ajoutait encore à leur considération[3]. » A l'au-

1. *Epistul.* LIX, 14. Le texte « *minor videtur esse auctoritas episcoporum in Africa constitutorum* » implique que, aux yeux de Felicissimus, la compétence de Rome est supérieure à la compétence du concile d'Afrique, en ce sens qu'on peut en appeler à Rome d'une sentence du concile d'Afrique.

2. *Id.* 2.

3. *Hist. anc.* t. I, p. 419. Nous supposons avec Benson, Harnack, Duchesne, l'affaire espagnole antérieure à la controverse baptismale. Mais il n'est pas invraisemblable que dès ce moment (automne 254) il y eût rupture entre Étienne et Cyprien.

tomne de 254 le concile fut saisi de la requête de deux évêques espagnols, celui de Merida (*Emerita*), et celui de Léon et Astorga (*Legio, Asturica*). Ces deux évêques, Sabinus et Félix, avaient succédé à deux collègues, Basilide et Martial, qui avaient été déposés. Mais Basilide était parti pour Rome et avait obtenu du pape Étienne, pour lui et sans doute aussi pour Martial, une sentence de rétablissement. Le concile d'Afrique, saisi de l'affaire, la trancha en sens opposé, confirmant la déposition de Basilide et de Martial, et l'élection de Sabinus et de Felix. « Il ne nous est guère possible de décider qui avait tort ou raison », écrit Mgr Duchesne. Nous n'avons aucun document romain sur cette affaire, et seulement la lettre synodale des trente-sept évêques africains notifiant leur jugement aux fidèles des deux églises espagnoles.

Était-ce pourtant et proprement un jugement? Cyprien n'avait-il pas fait valoir auprès du pape Cornelius, à propos de Felicissimus, que les causes de cet ordre doivent être instruites sur place, afin que l'on puisse produire les témoins? Les deux églises espagnoles ont écrit à Carthage en faveur de Felix et de Sabinus; ces deux évêques ont joint leur témoignage à celui de leurs deux églises; l'évêque de Saragosse, « *fidei cultor ac defensor veritatis* », a écrit dans le même sens [1]. On demande au concile de Carthage, moins de juger, que de prendre acte du jugement prononcé en Espagne, et de reconnaître les deux évêques que, en Espagne, on tient pour légitimes.

L'intérêt exceptionnel du cas réside en ceci que,

1. *Epistul.* LXVII, 6.

Rome s'étant prononcée en sens contraire, on peut supposer que les deux églises espagnoles prenaient de bonne foi la catholicité pour juge, à commencer par Carthage et le concile d'Afrique.

A Carthage, on s'y prêtait avec une égale bonne foi. Cyprien, en effet, prit parti pour Felix et Sabinus, parce que il tenait pour établi que Basilide et Martial avaient été convaincus de *gravia delicta*, et que, par suite, on pouvait bien les admettre à la pénitence, mais non les maintenir ou les réintégrer dans l'ordre sacerdotal, cela en vertu des décisions prises naguère par l'épiscopat universel et par le pape Cornelius : « ... *cum iam pridem nobiscum, et cum omnibus omnino episcopis in toto mundo constitutis, etiam Cornelius collega noster, sacerdos pacificus ac iustus et martyrio quoque dignatione Domini honoratus, decreverit*[1] ». Le décret de l'épiscopat universel devait être observé. Mais, dirons-nous, il n'est pas vraisemblable que Rome pensât à violer cette loi si sage et si récente : Rome donc avait pu avoir des raisons de penser que Basilide et Martial étaient innocents des crimes dont on les chargeait. Cyprien savait par sa propre expérience que les intrigues et les factions locales n'épargnent pas l'épiscopat. Mais non, Basilide était allé à Rome plaider son innocence et avait bel et bien trompé le pape Étienne : « *Romam pergens,* écrit Cyprien, *Stephanum collegam nostrum longe positum et gestae rei ac veritatis ignarum fefellit*[2] ». Rome était trop loin, dit Cyprien : l'épiscopat universel était-il donc plus près? dirons-nous.

1. *Epistul.* LXVII, 6.
2. *Id.* 5.

A cela Cyprien répond qu'il s'en tient au jugement des deux églises espagnoles. La *plebs,* écrit-il, celle qui a la crainte de Dieu, celle qui obéit aux préceptes du Seigneur, doit rompre avec son évêque s'il est pécheur, puisque, après tout, le droit lui appartient d'élire de dignes évêques et de récuser les indignes : « *Plebs... a peccatore praeposito separare se debet, nec se ad sacrilegi sacerdotis sacrificia miscere, quando ipsa maxime habeat potestatem vel eligendi dignos sacerdotes, vel indignos recusandi*[1]. » Mais si un appel à Rome met en péril l'autorité, quel autre danger dans ce droit de récuser les évêques indignes reconnu à la *plebs* en chaque église?

Il y a plus grave. Une tendance se fait jour ici dans la doctrine de Cyprien, une tendance analogue à celle que nous avons relevée chez Origène : on ne doit élever à l'épiscopat que des sujets intègres et sans tache, parce que nous devons être sûrs que, quand ils prient pour le peuple, ils sont écoutés de Dieu[2]. Le sacrifice offert par un évêque pécheur contamine le peuple qui participe à ce sacrifice[3]. Dans un cas qu'il estimait pareil, celui de Fortunatianus évêque d'Assuras (en Afrique), déposé comme failli et qui s'obstinait à exercer le sacerdoce, Cyprien avait prononcé que ses fidèles devaient se séparer de lui, « *quando nec oblatio sanctificari illic possit*

1. *Id.* 3.
2. *Id.* 2 : « In ordinationibus sacerdotum non nisi immaculatos et integros antistites eligere debemus, qui sancte et digne sacrificia Deo offerentes audiri in precibus possint quas faciunt pro plebis dominicae incolumitate... Eos oportet ad sacerdotium Dei deligi quos a Deo constet audiri. »
3. *Id.* 3. Cyprien (*Epistul.* LX, 5) applique aux évêques hérétiques le texte d'Osée : *Sacrificia eorum tamquam panis luctus, omnes qui manducant ea contaminabuntur.*

ubi sanctus Spiritus non sit, nec cuiquam Dominus per eius orationes et preces prosit qui Dominum ipse violavit[1] ». Cyprien confond la licéité et le pouvoir d'ordre : un évêque, si pécheur qu'il puisse être, ne perd pas le pouvoir de consacrer validement l'eucharistie et d'offrir validement le sacrifice : l'Église ne peut lui retirer que le droit d'exercer ce pouvoir, et telle est la doctrine professée à Rome, ainsi qu'en fait foi une décision du pape Calliste[2]. Cyprien, au contraire, s'exprime de telle sorte que l'on peut conclure de son langage que l'évêque, ayant par son indignité perdu le saint Esprit, perd par suite le pouvoir d'ordre[3].

*
* *

Peu après l'affaire des deux évêques espagnols, on reçut à Carthage coup sur coup deux lettres de l'évêque de Lyon, Faustinus, au sujet du refus que faisait l'évêque d'Arles, Marcianus, de se ranger à la décision prise par l'épiscopat universel en 251 sur la réconciliation des *lapsi* : Marcianus tenait pour le rigorisme de Novatien. L'évêque de Lyon, d'accord avec « *ceteris coepiscopis nostris in eadem provincia constitutis* », avait dénoncé Marcianus à Rome en même temps qu'à Carthage, comme un évêque qui se séparait « *a catholicae ecclesiae veritate* » et « *a corporis nostri et sacerdotii consensione* », pour embrasser « *haereticae praesumptionis durissimam pravitatem* »[4].

1. *Epistul.* LXV, 4.
2. *Philosophoum.* IX, 12.
3. Sur la façon dont, pour cette raison, les Donatistes tiraient à eux Cyprien, voyez MONCEAUX, t. II, p. 365.
4. *Epistul.* LXVIII, 1. Cet incident doit dater du début de 255.

Cyprien dut éprouver quelque déconvenue en apprenant la conduite de l'évêque d'Arles. Quel démenti à sa théorie de l'entente cordiale de l'épiscopat universel! Que de faux évêques fussent installés à Carthage ou à Rome, la théorie ecclésiastique de Cyprien n'en souffrait pas : mais qu'un évêque légitime, comme Marcianus, et d'une grande église, comme Arles, tentât de se soustraire à une discipline instituée depuis quatre ans à peine par l'épiscopat universel, qu'il osât insulter au collège des évêques, n'était-ce pas l'indice que l'unité des unités telle que l'avait décrite Cyprien était plus précaire qu'il ne l'avait cru?

Cyprien, s'il avait été fidèle à la doctrine de sa lettre aux espagnols, aurait dû écrire à la *plebs* d'Arles, pour l'inviter à se séparer d'un évêque aussi hérétique que Marcianus. Il n'en fit rien. Comme sa théorie impliquait encore que le concile provincial jugeait des causes de la province souverainement, il aurait dû écrire à l'évêque de Lyon et à ses *coepiscopi* d'excommunier Marcianus et de lui donner un successeur. Il n'en fit rien. La démarche à laquelle il se résolut fut bien celle que les principes posés par lui annonçaient le moins : il écrivit au pape Étienne, en lui demandant d'intervenir auprès des évêques de Gaule.

Facere te oportet plenissimas litteras[1] ad coepiscopos nostros in Gallia constitutos, ne ultra Marcianum pervicacem et superbum et divinae pietatis ac fraternae salutis inimicum[2], collegio nostro insultare patiantur... Quam

1. Par « plenissimas litteras », entendez une lettre développée et forte. Terme littéraire.

2. Par « salutis inimicum » entendez le rigorisme de Marcianus refusant de réconcilier les *lapsi*. Cyprien (*ibid.* 3) parle des chrétiens que Marcianus a laissés mourir *annis istis superioribus* sans vouloir

vanum est, frater carissime, ut Novatiano nuper retuso et refutato et per totum orbem a sacerdotibus Dei abstento, nunc adulatores adhuc nobis patiamur inludere, et de maiestate ac dignitate Ecclesiae iudicare [1].

Dirigantur in provinciam et ad plebem Arelate consistentem a te litterae quibus abstento Marciano alius in loco eius substituatur [2].

Significa plane nobis quis in locum Marciani Arelate fuerit substitutus, ut sciamus ad quem fratres nostros dirigere et cui scribere debeamus [3].

Dans le corps de la lettre, Cyprien énumère les raisons qui doivent porter Étienne à intervenir : on doit secourir les âmes que Marcianus abandonne et désespère par son rigorisme; on doit maintenir la discipline sanctionnée par le pape Cornelius et par son successeur Lucius; Étienne y est obligé plus qu'aucun autre évêque, puisqu'il est leur successeur. Après de si bonnes raisons, mais si générales, pourquoi Cyprien en personne n'intervient-il pas à Arles? Pourquoi mettre en mouvement l'évêque de Rome

les réconcilier. Marcianus était donc évêque d'Arles au moins dès 250. Cette induction contredit l'assertion de Grégoire de Tours amenant saint Trophime de Rome à Arles précisément en 250.

1. *Id.* 2.

2. *Id.* 3. Benson suppose que Cyprien demande à Étienne d'écrire, d'une part, aux évêques de Gaule, et, d'autre part, à la *plebs* d'Arles : les évêques excommunieront Marcianus, tel est l'objet de la lettre que leur aura écrite Étienne, et la *plebs* dont l'évêque aura été excommunié, lui donnera un successeur. BENSON, p. 318. Mais il n'est pas nécessaire de diviser l'action : le pape écrira « in provinciam et ad plebem Arelate consistentem ». La seule question délicate est de savoir qui prononce l'excommunication de Marcianus. Nul doute que ce ne soit Rome. La sentence une fois prononcée à Rome, sera exécutée par les évêques de Gaule et la *plebs* d'Arles, qui donneront un évêque à Arles, le siège étant tenu pour vacant. Cyprien écrit : « ... litterae *quibus* abstento Marciano alius in loco eius substituatur ». M. Harnack (*Dogmeng.* t. I, p. 453) admet que l'évêque de Rome a sur l'évêque d'Arles un pouvoir que les évêques de Gaule n'ont pas. M. Sohm (*Kirchenrecht*, p. 391) est du même avis. Autant Ritschl (*Cyprian*, p. 228).

3. *Id.* Ces derniers mots donnent à entendre que l'affaire de Marcianus sera bel et bien tranchée à Rome.

seul ? La conduite de l'évêque de Carthage, en cette affaire, est en contradiction avec ses déclarations antérieures.

N'est-ce pas l'indice que l'évêque de Carthage, et le concile d'Afrique sous son influence, innovait précisément dans ces déclarations antérieures? Félicissimus de Carthage, quand il saisissait l'église romaine du grief de son parti contre la légitimité de l'élection de Cyprien ; Basilide, quand il en appelait à cette même église romaine, de la sentence qui l'avait déposé du siège de Léon, et déposé Martial du siège de Merida ; attestent que, soit en Afrique, soit en Espagne, on tenait compte du fait romain traditionnel, et qu'on estimait légitime d'invoquer la justice de l'*ecclesia principalis*, en matière de dépositions d'évêques. L'évêque de Lyon et les autres évêques de Gaule se sont adressés à l'église romaine pour réduire, ou, au besoin, déposer l'évêque d'Arles, — nous le savons par la lettre de Cyprien à Étienne, — et Cyprien, par cette même lettre, appuie la démarche de l'épiscopat de Gaule auprès d'Étienne. L'évêque de Lyon est dans la tradition de saint Irénée, dont deux générations à peine le séparent : ce que nous oserions appeler l'ultramontanisme de Faustinus, de Basilide, et même du malheureux Félicissimus, est le catholicisme traditionnel bien plus authentiquement que le provincialisme inquiet et inconséquent des africains.

Le gallicanisme et le donatisme, ces deux graves erreurs sur la constitution du catholicisme, se débattaient donc confusément dans ces démêlés : une dernière affaire va étendre la controverse à toute l'Église et Rome va parler. L'histoire ancienne de l'ecclésiologie touche à son point culminant.

IV

Cyprien s'est fait interroger par un laïque de qualité, Magnus, auquel il répond par une épître, qui est moins une épître qu'un traité sur le cas que voici : — les hérétiques, qui ont reçu le baptême de la main des hérétiques, doivent-ils, quand ils rentrent dans l'Église catholique, être baptisés, non qu'il s'agisse de rebaptiser, mais pour cette raison que le baptême donné par les hérétiques, nommément par les Novatiens, est un bain profane, et que l'Église seule dispense le baptême valide? — Cyprien répond : Les hérétiques et les schismatiques n'ont, en fait de baptême, ni pouvoir, ni droit [1].

Il s'en fallait que la question fût entière. La répudiation totale du baptême hérétique, nous le verrons, avait été prononcée par le concile d'Afrique une trentaine d'années plus tôt. En Asie Mineure, divers conciles, vers le même temps, s'étaient prononcés dans le même sens. Autant à Antioche et dans la

1. *Epistul.* LXIX, 1 : « ... an inter ceteros haereticos eos quoque qui a Novatiano veniunt post profanum eius lavacrum baptizari et sanctificari in ecclesia catholica legitimo et vero et unico ecclesiae baptismo oporteat. De qua re... dicimus omnes omnino haereticos et schismaticos nihil habere potestatis ac iuris. » Cette lettre peut dater des premiers mois de 255. Voyez A. D'ALÈS, *La question baptismale au temps de saint Cyprien*, tiré à part de la *Revue des q. hist.* Avril 1907.

Syrie du Nord. Mais à Alexandrie, en Palestine, à Rome enfin, on admettait que le baptême proprement dit n'était pas réitérable, — cet article de foi était indiscuté, — seule la collation du saint Esprit par l'imposition des mains des hérétiques étant nulle, elle devait être réitérée par l'évêque sur l'hérétique qui demandait à entrer dans l'Église catholique[1].

Pour que Cyprien se fût fait interroger par Magnus, il fallait que cette dissension de Rome et de Carthage, sur un article qui touchait à une condition du salut, fût un sujet de scrupule pour bien des fidèles. De là le soin que met l'évêque de Carthage à éclairer Magnus. Il énumère les raisons scripturaires qui justifient l'usage africain. Le texte le plus fort est sans doute celui où le Christ dit : *Si ecclesiam contempserit sit tibi tanquam ethnicus et publicanus* (Mat. xviii, 17). On conclura de ce texte que les hérétiques et les schismatiques doivent être considérés comme des païens et des publicains, eux qui, en révolte contre l'Église, dressent de faux autels, instituent d'illégitimes évêques, offrent des sacrifices sacrilèges, mentent sur tout ce qu'ils promettent[2].

Cyprien ne s'est pas laissé enfermer dans la casuistique de la question posée : il a immédiatement vu l'ampleur du débat qui s'ouvre. Tandis que, dans le *De unitate*, il le restreignait systématiquement, ne voulant envisager que l'unité en chaque église, ici, au contraire, il ne pense plus qu'à l'Église universelle.

Il n'y a qu'une Église, en effet, et de cette Église

1. Duchesne, t. I, p. 422-423. Saltet, *Les réordinations* (Paris 1907), p. 11-14.
2. *Epistul.* lxix, 1. Cf. 3-6.

il est dit : *Hortus conclusus soror mea sponsa, fons signatus, puteus aquae vivae* (*Cant.* IV, 12). L'Église est ce jardin fermé, fermé aux profanes et aux étrangers. Quiconque est dehors ne peut approcher de cette source scellée et de ce puits d'eau vive : il faut être dans le jardin fermé pour pouvoir baptiser de cette eau. L'Église est l'arche de Noë : qui donc a pu être sauvé en dehors de l'arche? Saint Paul a dit que le Christ a aimé l'Eglise, et s'est livré pour elle, afin de la sanctifier, *purgans eam lavacro aquae* (*Eph.* V, 25-26) : qui donc pourrait espérer être purifié par ce bain hors de l'Église[1] ?

Mais, objectera-t-on, la foi des Novatiens est la même que la foi de l'Église. Non, réplique Cyprien, leur symbole n'est pas le nôtre ou ils mentent en le professant : car l'Église est mentionnée dans ce symbole, or il n'ont pas d'Église; et la rémission des péchés par l'Église y est mentionnée semblablement, or ils ne croient pas à cette rémission par l'Église[2]. Pour Dieu le Père, pour le Christ, pour l'Esprit saint, au nom de qui on baptise, ils y croient, nous le voulons bien : est-ce que Coré, Dathan et Abiron n'avaient pas la même foi que Moïse? Ils n'en ont pas moins été frappés par Dieu. Or ils étaient moins coupables que Novatien, puisqu'ils ne disputaient à Aaron que l'encensoir, tandis que Novatien dispute « *cathedram et primatum* », la chaire et la primauté, et que du même coup il usurpe de donner le baptême et d'offrir le saint sacrifice, « *baptizandi atque offerendi licentiam* » (*id.* 8).

1. *Epistul.* LXIX, 2.
2. *Id.* 7. Il y a équivoque ici entre la rémission baptismale et la rémission pénitentielle. — La mention de l'Eglise dans le symbole baptismal est attestée par Tertullien et par Marcion. HAHN, p. 387.

Allons plus loin : les hérétiques et les schismatiques, parce qu'ils sont indociles à l'Église et qu'ils s'obstinent dans leur indocilité, montrent qu'ils n'ont pas le saint Esprit. Supposé donc qu'ils puissent baptiser, ils ne pourraient pas donner le saint Esprit. Mais c'est trop peu dire : qui n'a pas le saint Esprit ne peut même pas baptiser (*id.* 10). Car le baptême remet les péchés, et les péchés ne sont remis que par qui a le saint Esprit, en vertu du texte : *Accipite Spiritum sanctum, si cuius remiseritis peccata, remittentur ei* (*Ioa.* xx, 22). Or les hérétiques et les schismatiques ne donnent pas ce qu'ils n'ont pas : « *Cuncti haeretici et schismatici non dant Spiritum sanctum* »[1]. L'Église seule possède le saint Esprit.

Cyprien avait exprimé et défendu son sentiment dans la lettre à Magnus : il fit prévaloir ce sentiment dans le concile d'Afrique qui se tint à l'automne de 255, et dont la lettre synodale est de sa main. Elle est adressée à dix-huit évêques de Numidie qui ont, par lettre, posé au concile assemblé à Carthage la question de la validité du baptême des hérétiques. Ces évêques numides, impressionnés par l'usage contraire suivi à Rome, avaient évidemment des difficultés sur la légitimité de l'usage suivi en Afrique[2].

Cyprien commence par constater que les évêques de Numidie, qui ont interrogé le concile, observent ce que Cyprien appelle « *veritatem et firmitatem catholicae regulae* », savoir le principe de la nullité du baptême des hérétiques. Il fait valoir ensuite, argument qu'il n'avait pas énoncé dans la lettre à Magnus, que ce principe n'est pas nouveau, puisque depuis longtemps il a été posé par les évêques

1. *Epistul.* LXIX, 11.
2. *Epistul.* LXX, 1.

d'Afrique et observé par eux [1]. Cet argument est un indice que les évêques de Numidie allèguent vraisemblablement un usage plus ancien que l'usage qui prévalait désormais.

Un second argument, à peine indiqué dans la lettre à Magnus, semble avoir pris aux yeux du concile une valeur décisive. Il consiste à dire que le ministre du baptême est, chez les hérétiques, incapable de l'administrer validemment, car l'eau baptismale doit être d'abord purifiée et sanctifiée par l'évêque : or comment pourrait-elle être purifiée par un ministre qui n'est pas pur, sanctifiée par un ministre qui n'a pas le saint Esprit[2]? Pareillement, le baptisé doit être oint de l'huile du chrême sanctifiée par l'évêque sur l'autel : or comment pourrait-elle être sanctifiée par un ministre, qui n'a ni autel, ni église, ni eucharistie ? Plus précisément : la validité de la santification de l'huile ou du pain sur l'autel tient à l'intervention du saint Esprit : or l'hérétique n'a pas le saint Esprit. « *Quis autem potest dare quod ipse non habeat, aut quomodo potest spiritalia gerere qui ipse amiserit Spiritum sanctum* [3] *?* »

1. *Ibid.* : « ... sententiam nostram non novam promimus, sed iam pridem ab antecessoribus nostris statutam et a nobis observatam vobiscum... » Tertullien, *De baptismo*, 15, a défendu la même doctrine que défend Cyprien. D'ALÈS, *Tertullien*, p. 335 : « Les idées de Tertullien sur la nullité du baptême des hérétiques étaient celles de son pays et de son temps. »

2. *Id.* 1 : « ... quomodo autem mundare et sanctificare aquam potest qui ipse immundus est et apud quem sanctus Spiritus non est ? » Deux exceptions pour une : 1° indignité du ministre, 2° absence du saint Esprit.

3. *Id.* 2. Cf. *id.* 3 : « Si autem sanctum Spiritum dare non potest, quia foris constitutus cum sancto Spiritu non est, nec baptizare venientem potest, quando et baptisma unum sit, et Spiritus sanctus unus, et una ecclesia a Christo Domino nostro super Petrum origine unitatis et ratione fundata. Ita fit ut cum omnia apud illos inania et falsa sint, nihil eorum quod illi gesserint probari a nobis debeat. »

La décision du concile de Carthage de 255, en dépit des considérants de tradition et de raison théologique invoqués par saint Cyprien pour la motiver, rencontra de l'opposition en Afrique. On en a la preuve dans la lettre adressée par Cyprien à un évêque de Mauritanie, Quintus, qui a envoyé le prêtre Lucien à Carthage pour savoir que croire. Cyprien, en réponse, lui adresse la lettre synodale du concile de Carthage de 255, en la commentant brièvement.

La donnée s'éclaire que Cyprien avait seulement indiquée dans l'épître synodale : le concile qui a le premier invalidé en principe tout baptême des hérétiques est un concile de Carthage, tenu sous l'épiscopat d'Agrippinus, en 220 environ [1].

De leur côté, les évêques africains, qui soutiennent que le baptême des hérétiques est valide, opposent à l'autorité des deux conciles de Carthage (celui de 220 et celui de 255), une coutume qu'ils estiment ancienne : « *Dicunt se in hoc veterem consuetudinem sequi.* » D'un geste un peu brusque, Cyprien écarte ce moyen de défense, et il a ce mot hardi, réminiscence de Tertullien : « *Non est de consuetudine praescribendum, sed ratione vincendum* » [2].

1. *Epistul.* LXXI, 4 : « Quod quidem et Agrippinus bonae memoriae vir cum ceteris coepiscopis suis qui illo tempore in provincia Africa et Numidia ecclesiam Domini gubernabant statuit, et librata consilii communis examinatione firmavit. Quorum sententiam religiosam et legitimam, salutarem fidei et ecclesiae catholicae congruentem, nos etiam secuti sumus. » Cf. *Epistul.* LXXIII, 3 « ... quando anni sint iam multi et longa aetas, ex quo sub Agrippino », etc.

2. *Epistul.* LXXI, 2 et 3. Rapprochez le traité anonyme *De rebaptismate*, 1 (HARTEL, t. III), affirmant que l'usage romain se défend « vetustissima consuetudine ac traditione ecclesiastica », et « observatione antiquissima ». *Id.* 3 : « Ad quae forte tu, qui novum quid inducis... » *Id.* 6 : « [Utile est] tot annorum totque ecclesiarum itemque apostolorum et episcoporum auctoritati cum bona ratione adquiescere, cum sit maximum incommodum ac dispendium sanctissimae matris ecclesiae adversus prisca consulta post tot saeculorum,

Or, quelle est la raison décisive des évêques qui croient à la validité du baptême hérétique? Il n'y a qu'un baptême, disent-ils. Cyprien réplique : Assurément, il n'y a qu'un baptême, voilà pourquoi nous ne rebaptisons pas, mais nous baptisons. Et si nous baptisons les hérétiques qui se convertissent, c'est donc que hors de l'Église on ne saurait baptiser, et que l'on ne reçoit rien de qui n'a rien à donner. Quelle imprudence est celle des évêques qui honorent les hérétiques jusqu'à leur reconnaître le pouvoir de donner validement le baptême, qui préfèrent le sale et profane lavage des hérétiques au seul vrai, au seul légitime baptême de l'Église catholique, perdant de vue qu'il est écrit : *Qui baptizatur a mortuo, quid proficit lavatione eius?* (*Eccli.* xxxiv, 30)[1].

Dans les premiers mois de 256, on discutait encore, sans venir à bout de la résistance à laquelle, en Afrique même, se heurtait la doctrine africaine. Le concile tenu à Carthage, peu avant Pâques, dut aborder à nouveau la question. Les soixante et onze évêques d'Afrique et de Numidie qui y siégèrent, d'accord avec Cyprien, confirmèrent la déclaration du concile de 255 : « ... *Hoc idem denuo sententia nostra firmavimus, statuentes unum baptisma esse quod sit in ecclesia catholica constitutum* »[2].

Saint Cyprien écrivit aussitôt au pape Étienne pour lui communiquer cette sentence, qu'il jugeait très propre à fortifier l'autorité épiscopale et l'unité, les deux principes qui lui tenaient si fortement à cœur.

tantam seriem nunc primum repente ac sine ratione insurgere. » Ce traité *De rebaptismate* a pour auteur un évêque africain qui défend la doctrine romaine du baptême. Il a dû être composé immédiatement avant le concile d'Afrique de septembre 256.

1. *Epistul.* LXXI, 1.

2. *Epistul.* LXXIII, 1.

* * *

Mais à Rome, les délégués de Cyprien furent accueillis comme des hérétiques ; on leur refusa la communion, on leur refusa l'hospitalité, le pape Étienne ne consentit même pas à les entendre. A Rome, à cette heure, Cyprien était traité de faux Christ, de faux apôtre, d'ouvrier malhonnête [1].

Ce revirement des Romains serait inexplicable, si on n'avait pas quelque motif de conjecturer que Rome s'était prononcée peu auparavant, et que Cyprien et le concile d'Afrique avaient affecté, dans cette affaire comme dans celle des deux évêques espagnols, de passer outre à la décision de Rome [2]. L'épître de Cyprien à Jubaianus (été 256) serait une critique de la doctrine affirmée par le pape Étienne et du principe même de cette doctrine dont voici l'énoncé cité par Cyprien : Qu'on ne parle pas, pour circonvenir la vérité chrétienne, dit-il, de la vertu du nom du Christ, et qu'on ne dise pas : « *In nomine Iesu Christi* [3] *ubicum-*

1. *Epistul.* LXXV, 25 : « ... Cyprianum pseudochristum et pseudoapostolum et dolosum operarium. » Pour la date de ces propos, DUCHESNE, *Hist. anc.* t. I, p. 425.

2. Voyez *Epistul.* LXXIII, 4, une allusion à une lettre (romaine ?) que nous n'avons pas. DUCHESNE, p. 424. Cyprien réfute cette lettre dans son épître à Jubaianus.

3. Par baptême au nom de Jésus-Christ, il faut entendre le baptême conféré au nom du Père, du Fils et du saint Esprit. Le pape Etienne ne pouvait penser à un autre rite. Firmilien, invectivant contre Etienne, écrit : « Illud quoque absurdum quod non putant [= les romains] quaerendum esse quis sit ille qui baptizaverit, eo quod qui baptizatus sit gratiam consequi potuerit invocata trinitate nominum Patris et Filii et Spiritus sancti. » *Epistul.* LXXV, 9. Cf. *Epistul.* LXXIII, 18. Rapprocher la lettre de Denys d'Alexandrie à Philémon (EUSEB. *H. E.* VII, 7 : τοῦτον ἐγὼ τὸν κανόνα κτλ.). FELTOE, *Letters of D. of A.* (Cambridge 1904), p. 53-54.

que et quomodocumque[1] *baptizati gratiam baptismi sunt consecuti*[2]. »

Rome, ayant parlé avec cette fermeté, ne pouvait accepter que la cause ne fût pas finie. Moins encore pouvait-elle accepter que l'évêque de Carthage, bien mal inspiré, écrivît au pape Étienne les lignes que voici :

Haec ad conscientiam tuam, frater carissime, et pro honore communi et pro simplici dilectione pertulimus, credentes etiam tibi pro religionis tuae et fidei veritate placere quae et religiosa pariter et vera sunt.

Ceterum scimus quosdam quod semel inbiberint nolle deponere nec propositum suum facile mutare, sed salvo inter collegas pacis et concordiae vinculo quaedam propria quae apud se semel sint usurpata retinere. Qua in re nec nos vim cuiquam facimus, aut legem damus, quando habeat in ecclesiae administratione voluntatis suae arbitrium liberum unusquisque praepositus, rationem actus sui Domino redditurus[3].

Ce langage est pénible, mais surtout par les con-

1. Ces deux mots (*ubicumque quomodocumque*) n'impliquent pas que la forme est indifférente, non, mais que le ministre est, *servatis servandis*, indifférent. Tertullien (*De baptismo*, 17) enseigne que l'évêque est le ministre ordinaire du baptême, mais que le baptême peut en cas de nécessité être administré par les laïques : « ... etiam laicis ius est; ... baptismus ab omnibus exerceri potest. » Le pape Etienne tient compte de ce principe, tandis que Cyprien n'en tient plus compte.

2. *Epistul.* LXXIII, 16. Rapprochez *De rebaptismate*, 10 : « Reddamus et permittamus virtutibus caelestibus vires suas », etc.

3. *Epistul.* LXXII, 3. On trouve des insinuations du même genre dans la lettre à Quintus (LXXI, 1) :

« Quidam de collegis nostris malunt haereticis honorem dare quam nobis consentire ». « Nec Petrus, quem primum Dominus elegit et super quem aedificavit ecclesiam suam, cum secum Paulus de circumcisione postmodum disceptaret, vindicavit sibi aliquid insolenter aut adroganter adsumpsit, ut diceret se primatum tenere et obtemperari a novellis et posteris sibi potius oportere, nec despexit Paulum... » (*id.* 3). Ces dernières lignes sont révélatrices de l'autorité que Cyprien sentait s'armer à Rome contre lui, et de l'amertume qu'il en avait. Ceci au début de 256.

tradictions où l'on sent que s'embarrasse saint Cyprien. Il tient, il tenait du moins naguère encore, que la doctrine de l'invalidité du baptême hérétique est un article de la « *catholica regula* ». Il énonce maintenant que cet article est de ceux sur lesquels on peut différer entre évêques, la concorde étant sauve d'ailleurs. Il entend ne rien imposer à personne d'autorité, chaque évêque étant autonome chez lui et ne devant de comptes de son administration qu'à Dieu : et c'est après l'affaire de Marcianus d'Arles que l'évêque de Carthage parle ainsi? Il parle de la concorde qui est au-dessus de tout, au moment où il revendique pour les évêques le droit à la discorde, et où il semble retirer toute principauté à l'Église romaine?

Étienne répondit à Cyprien, par une lettre dont nous n'avons que le passage décisif :

Si qui ergo a quacumque haeresi venient ad vos, nihil innovetur nisi quod traditum est, ut manus illis imponatur in paenitentiam, cum ipsi haeretici proprie alterutrum ad se venientes non baptizent, sed communicent tantum [1].

On devra rapprocher cette sorte d'édit de celui de Calliste sur la pénitence : dans les deux édits, la même autorité parle dans le même style. Ici, elle ne parle

1. *Epistul.* LXXIV, 1. Cf. EUSEB. *H. E.* VII, 3, quidonne le vrai sens de la formule *nihil innovetur nisi quod traditum est* : Μὴ δεῖν τε νεώτερον παρὰ τὴν κρατήσασαν ἀρχῆθεν παράδοσιν ἐπικαινοτομεῖν : Il ne faut innover quoi que ce soit de nouveau contraire à la tradition en vigueur depuis le commencement. Le même sens est donné par Vincent de Lérins, *Commonitor.* I, 6. La traduction (Tillemont, Bossuet) qui entend qu'on ne doit rien renouveler que ce que la tradition apprend devoir être renouvelé, c'est-à-dire non le baptême, mais l'imposition des mains, doit céder devant la traduction d'Eusèbe. Rapprochez le « *Nihil innovandum* » de la lettre du clergé de Rome à Cyprien (*Epistul.* XXX, 8), et le « *Nihil innovetur* » de la lettre de Cyprien à

pas pour la communauté de Rome, comme faisait Calliste, elle parle pour l'évêque de Carthage et pour tous les évêques africains, et, en leur parlant, elle légifère, sans donner un instant à supposer qu'elle ne sera pas obéie. Cyprien écrivant à Étienne lui avait dit : « Nous ne faisons violence à personne, nous, nous ne donnons pas de lois, — *aut legem damus*, — car chaque évêque a dans l'administration de son église le libre arbitre de sa volonté, et ne doit compte de ses actes qu'à Dieu. » Bien imprudente parole! De Rome, en réponse, on lui signifie la loi.

Il est possible que le pape Étienne ait eu de dures paroles pour l'évêque de Carthage, nous n'en savons d'ailleurs rien que par Cyprien, qui, sous le coup d'une émotion trop humaine, pouvait être porté à trouver tout « hautain, hors de propos, contradictoire, maladroit, imprévoyant », dans la décision du pape Étienne[1]. Cyprien avait une âme plus primitive que notre Fénelon! Plus probablement, Cyprien devait juger hors de propos et bien hautaines les allusions d'Étienne au fait romain traditionnel. Pour justifier l'usage romain en matière de baptême, Étienne, en effet, invoquait les apôtres à qui il le faisait remonter[2].

son peuple (*Epistul.* XLIII, 3). — La formule *Manus illis imponatur in paenitentiam* est comprise par saint Cyprien comme s'il s'agissait de « mánum imponere ad accipiendum Spiritum sanctum ». *Epistul.* LXXII, 1. Mais il faut bien avouer que la formule du pape Etienne, telle que nous l'avons là, est ambiguë. Autant celles du *De rebaptismate*, 2-6. Voyez SALTET, *Réordinations*, p. 22-28.

1. *Epistul.* LXXIV, 1 : « Nam inter cetera vel superba, vel ad rem non pertinentia, vel sibi ipsi contraria, quae imperite atque improvide scripsit... »

2. Cet argument d'Etienne est connu grâce à Firmilien, *inter Cyprian. Epistul.* LXXV, 5 : « Et quidem quantum ad id pertineat quod Stephanus dixit, quasi apostoli eos qui ab haeresi veniunt baptizari prohibuerint et hoc custodiendum posteris tradiderint, plenissime vos respondistis neminem tam stultum esse qui hoc credat apostolos tradidisse », sous prétexte que les hérésies sont de beaucoup postérieures

Il invoquait les apôtres Pierre et Paul comme ses autorités les plus fermes [1]. Mais il faisait appel aussi à l'autorité de sa propre chaire épiscopale, et non pas de son église simplement, autorité qu'il légitimait par le fait qu'il était dans cette chaire l'héritier de saint Pierre. Nous le savons par Firmilien, qui s'en explique avec une grande amertume :

Atque ego in hac parte iuste indignor ad hanc tam apertam et manifestam Stephani stultitiam, quod qui sic de episcopatus sui loco gloriatur [2] et se successionem Petri tenere contendit, super quem fundamenta Ecclesiae collocata sunt...

Stephanus qui per successionem cathedram Petri habere se praedicat [3]...

Le pape Étienne affirmait donc la primauté du siège de Rome, primauté remontant à saint Pierre, et primauté donnant à l'évêque de Rome un droit sur les autres évêques de la chrétienté.

Le concile d'Afrique, réuni à Carthage le 1er septembre 256, sous la présidence de saint Cyprien, prit sur lui de répondre à l'évêque de Rome.

aux apôtres. Dans la lettre à Jubaianus, quelque temps avant d'avoir reçu la réponse d'Etienne, Cyprien déclinait déjà cet argument apostolique, *Epistul.* LXXIII, 13 : « Nec quisquam dicat : Quod accepimus ab apostolis hoc sequimur. » *Id.* 9 : « Quod autem quidam dicunt » etc.

1. Toujours d'après Firmilien, LXXV, 6 : « Quod nunc Stephanus ausus est facere, rumpens adversus vos pacem, quam semper antecessores eius vobiscum amore et honore mutuo custodierunt, adhuc etiam infamans Petrum et Paulum beatos apostolos, quasi hoc ipsi tradiderint... »

2. Un évêque se glorifie de son rang, *locus*, considéré dans l'*ordo* de son église où il a la primauté, *primatum*, sur les prêtres, les diacres, etc. Étienne, au contraire, se glorifie du rang de son épiscopat par rapport aux autres évêques : *de episcopatus sui loco gloriatur*. Cette nuance est très remarquable et s'accorde bien avec la pensée d'être évêque des évêques.

3. *Epistul.* LXXV, 17. Rapprochez les allusions de Cyprien (*Epistul.* LXXI, 3, cité plus haut), à l'humilité de Pierre qui n'a pas eu l'insolence de s'arroger une primauté sur Paul, etc.

Cyprien, en ouvrant la session, fit donner lecture de la lettre que lui avait adressée Jubaianus, de la lettre qu'il avait adressée à Jubaianus en réponse, et de la lettre par laquelle Jubaianus remerciait Cyprien et déclarait adhérer pleinement à sa doctrine sur l'invalidité du baptême hérétique. Rien ne fut lu de la correspondance d'Étienne, son nom même ne fut pas prononcé, mais il n'y avait pas d'évêque plus présent que lui, malgré tout, à ce concile d'Afrique frémissant de la leçon que l'évêque de Rome venait de donner à l'évêque de Carthage[1]. La délibération fut ouverte. Ce faisant, prononça Cyprien, « nous n'entendons juger personne, ni séparer de la communion ceux qui pensent autrement. Aucun de nous ne se pose en évêque des évêques, ni ne recourt à une terreur tyrannique pour contraindre ses collègues à l'adhésion. Tout évêque, dans la plénitude de sa liberté et de son autorité, conserve le droit de penser par lui-même : il n'est pas plus justiciable d'un autre que qualifié pour juger les autres ». Des évêques délibérant en concile et proclamant au préalable leur autonomie individuelle, si assurés ils sont de leur unanimité ! Puis défense à l'évêque de Rome de faire entendre sa voix : « *Neque enim quisquam nostrum episcopum se episcoporum constituit*[2]. » L'un après l'autre, les quatre-vingt-sept évêques votèrent en motivant chacun son

1. Le concile du 1er septembre s'est réuni après l'arrivée à Carthage du décret d'Étienne. DUCHESNE, *Hist. anc.* t. I, p. 426. D'ALÈS, *Quest. bapt.* p. 28. HARNACK, *Dogmengeschichte*, t. I[4], p. 421. C'est l'opinion commune depuis Baronius. Voyez pourtant KOCH, p. 52.

2. *Sententiae episcoporum* (*inter* CYPRIANI *opp.*, ed. HARTEL, t. I, p. 435 et suiv.), prolog. Voici le texte : « Superest ut de hac ipsa re singuli quid sentiamus proferamus, neminem iudicantes aut a iure communicationis aliquem, si diversum senserit, amoventes. Neque enim quisquam nostrum episcopum se episcoporum constituit, aut tyrannico terrore ad obsequendi necessitatem collegas suos adigit, quando habeat omnis episcopus pro licentia libertatis et potestatis suae ar-

vote : ils n'avaient d'autre doctrine que celle de Cyprien. L'un d'entre eux, Zosime évêque de Tharassa, s'exprima ainsi : « *Revelatione facta veritatis cedat error veritati, quia et Petrus qui prius circumcidebat cessit Paulo veritatem praedicanti* »[1]. Rome, en quelque sorte, était sommée de céder.

Or, à ce moment même, le pape Étienne faisait tenir à toute la chrétienté la décision par laquelle il reconnaissait la validité du baptême des hérétiques. Rome était sûre de l'adhésion d'Alexandrie, dont l'évêque, Denys, paraît avoir été pressenti par Étienne dès avant que le concile de Carthage ne se prononçât[2]. Aussitôt après le concile, Cyprien dépêcha un de ses diacres à Césarée de Cappadoce pour rallier à sa cause l'évêque très considéré de cette ville, Firmilien. L'épiscopat universel allait-il se séparer en deux camps adverses : d'un côté, Rome et Alexandrie, de l'autre, l'Afrique et l'Asie Mineure? Quoi qu'on ait dit, Rome n'excommuniait encore aucune église, mais Rome parlait de rompre avec les églises qui ne reconnaîtraient pas la validité du baptême hérétique[3].

bitrium proprium, tamque iudicari ab alio non possit, quam nec ipse possit alterum iudicare. Sed expectemus universi iudicium Domini nostri Iesu Christi, qui unus et solus habet potestatem et praeponendi nos in ecclesiae suae gubernatione, et de actu nostro iudicandi ». D'Alès, *Quest. bapt.* p. 26-27, propose une interprétation plus bénigne des paroles de Cyprien.

1. *Sententiae*, 56.

2. Euseb. *H. E.* vii, 2,

3. *Epistul.* lxxiv, 8 : « ... haereticorum amicus et inimicus christianorum sacerdotes Dei veritatem Christi et ecclesiae unitatem tuentes abstinendos putat. » Cyprien dénonce là Étienne comme ayant pensé à excommunier les évêques de l'opposition, mais il n'a pas excommunié. Cette interprétation est confirmée par un passage de la lettre de Firmilien (lxxv, 24), et un passage d'une lettre de Denys d'Alexandrie (Euseb. *H. E.* vii, 5, 4). Benson, p. 354. Duchesne, *Églises séparées*, p. 147. Bardenhewer, t. II, p. 462. D'Alès, p. 38. L'argumentation en sens contraire de M. Turmel (*Hist. du dogme de la pap.* t. I, p. 157) ne nous a pas convaincu, et n'a pas convaincu Koch, p. 67-68.

Firmilien de Césarée, au nom des églises de Cappadoce, de Cilicie et de Galatie, répondit à Cyprien par une lettre qui avait sans doute été délibérée en synode, une lettre à laquelle sa qualité de disciple immédiat d'Origène ajoute un intérêt de plus, et qui est une si violente philippique contre le pape Étienne, que l'on comprend que les copistes hésitassent jadis à la reproduire dans leurs manuscrits [1] !

L'Église catholique, pour Firmilien, est premièrement hiérarchique. Quelle erreur, quelle cécité, est de dire que les hérétiques administrent validement le baptême ou rémission des péchés ! Qui parle ainsi, abandonne le fondement de l'Église qui par le Christ fut fondée sur une pierre unique et qui a donné l'Esprit saint aux seuls apôtres :

Potestas ergo peccatorum remittendorum [2] apostolis data est, et ecclesiis quas illi a Christo missi constituerunt, et episcopis qui eis ordinatione vicaria successerunt [3].

Les apôtres ont reçu du Christ une *potestas,* qu'ils ont conférée aux églises par eux constituées et aux évêques qui sont leurs successeurs. Firmilien n'ex-

1. Sur l'authenticité de l'épître de Firmilien, voyez Bardenhewer, t. II, p. 271, et Benson, p. 377-389. Il n'est pas douteux que Firmilien n'ait beaucoup pris aux lettres que lui avait communiquées Cyprien et qu'il ne lui renvoie l'écho de sa propre parole : Firmilien le dit lui-même (LXXV, 4).

2. Firmilien désigne la rémission baptismale des péchés. Cf. *Sentent. episcop.* 17 (Fortunatus de Thuccaboris).

3. *Epistul.* LXXV, 16 : « Qualis error sit et quanta caecitas eius, qui remissionem peccatorum dicit apud synagogas haereticorum dari posse, nec permanet in fundamento unius ecclesiae quae semel a Christo super petram solidata est, hinc intellegi potest quod soli Petro Christus dixerit : *Quaecumque ligaveris*, etc. [*Mat.* XVI, 19], et iterum in euangelio quando in solos apostolos insufflavit Christus dicens : *Accipite spiritum*, etc. [*Ioa.* XX, 22]. Potestas ergo... successerunt. Hostes autem unius catholicae ecclesiae, in qua nos sumus, et adversarii nostri qui apostolis successimus, sacerdotia sibi inlicita contra nos vindicantes et altaria profana ponentes, quid aliud sunt quam Core et Dathan et Abiron ? »

plique pas et serait sans doute fort en peine d'expliquer comment une église, en tant que telle, est dépositaire d'un pareil pouvoir : il ajoute donc aussitôt que les évêques sont les ministres de cette *potestas,* parce qu'ils succèdent aux apôtres et tiennent leur place. Combien nette est ici l'affirmation du caractère hiérarchique de l'Église et de l'apostolicité de cette hiérarchie! Sans l'évêque, point de baptême, point de sacerdoce, point d'autel, point d'église. Aux yeux de Firmilien, l'erreur du pape Étienne est impardonnable de reconnaître à des hérétiques, à des révoltés, à Coré, à Dathan, à Abiron, le pouvoir d'administrer validement le baptême, « *maximam gratiae potestatem* », et les autres sacrements de l'Église, « *magna et caelestia Ecclesiae munera*[1] », dont la hiérarchie seule est dispensatrice.

Haeretici, si se ab Ecclesia Dei sciderint, nihil habere potestatis aut gratiae possunt, quando omnis potestas et gratia in Ecclesia constituta sit, ubi praesident maiores natu qui et baptizandi et manum imponendi et ordinandi habent potestatem (LXXV, 7).

L'hérétique ne peut ni ordonner, ni imposer les mains, ni baptiser, parce qu'il est « *alienus a spiritali et deifica sanctitate* ». Cet article, dit Firmilien, depuis longtemps déjà a été défini par nous contre les hérétiques dans un concile tenu à Iconium, où étaient assemblés les évêques de Phrygie, de Galatie, de Cilicie et des régions voisines[2].

1. *Epistul.* LXXV, 17.
2. *Epistul.* LXXV, 7. Cf. *id.* 19 : « In Iconio diligentissime tractavimus et confirmavimus repudiandum esse omne omnino baptisma quod sit extra ecclesiam constitutum. » Ce concile d'Iconium a pu se tenir vers 230. BENSON, p. 348.

A quoi tiendra l'unité de cette hiérarchie? L'unité est de fait, Firmilien le sait et le sentiment qu'il en a est aussi vif que celui qu'en a Cyprien. Il se réjouit de se sentir en communion avec l'évêque de Carthage, si loin pourtant ils sont l'un de l'autre, « *quasi non unam tantum regionem tenentes, sed in ipsa atque in eadem domo simul inhabitantes*[1] ». C'est une « unanimité de foi et de vérité » qu'il découvre et dont il rend grâces à Dieu, qui en est l'auteur.

Quod totum hoc fit divina unitate. Nam cum Dominus unus atque idem sit qui habitat in nobis, coniungit ubique et copulat suos vinculo unitatis (LXXV, 3).

Unité fragile! Firmilien, comme Cyprien, se plaît à penser qu'elle s'accommode de diversité en tout ce qui n'est pas essentiel. Il rappelle qu'il y a diversité sur la date pascale « *et circa multa alia divinae rei sacramenta* », entendant par là sans doute la liturgie. Rome n'est pas en tout d'accord avec Jérusalem : « *In ceteris quoque plurimis provinciis multa pro locorum et hominum diversitate variantur, nec tamen propter hoc ab ecclesiae catholicae pace atque unitate aliquando discessum est* » (LXXV, 6). Firmilien ne s'inquiète pas de la diversité, si sûr il est que l'unité est assurée par la vérité, la vérité par la tradition, la tradition par la hiérarchie. Il ne suppose pas qu'il soit besoin d'un juge des controverses. Il s'indigne que l'évêque de Rome se soit posé comme tel. Inhumanité, audace, insolence, cécité, absurdité, sottise, colère, une litanie d'injures suffit à peine à l'évêque de Césarée pour exprimer son indignation. Il la lui dit en face, et en quels termes!

1. *Epistul.* LXXV, 1.

Quin immo tu haereticis omnibus peior es. Nam cum inde multi cognito errore suo ad te veniant ut Ecclesiae verum lumen accipiant, tu venientium errores adiuvas, et obscurato lumine ecclesiasticae veritatis tenebras haereticae noctis adcumulas (LXXV, 23).

On se demande avec tristesse ce qu'est devenue l'unité et la paix parmi ces invectives. La faute en est à l'évêque de Rome, assure Firmilien : « *Lites enim et dissensiones quantas parasti per ecclesias totius mundi.* » (*id.* 24)*!* A entendre Firmilien, Étienne est seul de son sentiment : il se sépare de toutes les autres églises ; il se fait lui-même « *a communione ecclesiasticae unitatis apostatam* » (*ibid.*) ; il ne craint pas « *cum tot episcopis per totum mundum dissentire* » (*id.* 25). Firmilien ne pense pas un instant que le courage de l'évêque de Rome puisse lui venir de la certitude qu'il a d'être dans la tradition vraie, et que l'autorité d'évêque des évêques qu'il déploie dans l'intimation de la vérité soit l'autorité légitime du successeur de Pierre. Le rappel de la primauté romaine est, aux yeux de Firmilien, un signe d'orgueil et une usurpation.

Rome, ayant défini la loi, eut la longanimité de ne pas excommunier les églises qui en contestaient la légitimité[1]. Il avait dû se tenir, à l'automne de 256, dans tout l'Orient, des synodes d'évêques, qui avaient conclu à l'invalidité du baptême des hérétiques[2]. Les relations furent suspendues, sans doute, entre Rome et les évêques d'Asie Mineure, comme elles étaient suspendues entre Rome et les évêques d'Afrique. Cette situation douloureuse dura jusqu'au 2 août

1. Cf. AUGUSTIN. *De bapt. contra Donat.* V, 36.
2. EUSEB. *H. E.* VII, 5, 5, lettre de Denys d'A. au pape Xystus.

257, où le pape Étienne mourut. Mgr Duchesne écrit : « Ses successeurs tout en maintenant l'usage de leur église et en cherchant à le faire prévaloir dans la mesure du possible, ne crurent pas devoir être aussi rigoureux envers les dissidents. Denys d'Alexandrie, l'Irénée de ce nouveau Victor, appliquait dans son église la même règle qu'Étienne; mais il n'était nullement disposé à le suivre dans ses sévérités... Il avait déjà écrit dans ce sens à Étienne lui-même, et à deux savants prêtres de Rome, Denys et Philémon, qui naturellement étaient du même avis que leur évêque[1]. Après la mort d'Étienne, les dispositions du *presbyterium* romain se modifièrent. Le nouveau pape Xyste II et ses collègues le laissèrent voir assez clairement. Denys d'Alexandrie, en leur écrivant, ne se croit pas obligé de déguiser ses sentiments sur la gravité de la démarche tentée par le pape défunt, sur la nécessité de maintenir la paix et de respecter les décisions d'assemblées conciliaires nombreuses et imposantes. Ce langage contribua beaucoup à affermir l'union, déjà rétablie par le seul fait du changement de pape. Xyste et Cyprien renouèrent les relations interrompues entre Rome et l'Afrique. La correspondance fut reprise aussi avec Firmilien. Le successeur de Xyste, Denys, vint au secours de l'église cappadocienne, affligée par l'invasion des Perses (259). Avec l'aumône de la charité romaine, il lui envoya des paroles de paix. Heureux temps, où la charité était si vive et les ressentiments si courts[2] ! »

Le pape Xyste II, que les Africains saluèrent du nom de « bon et pacifique évêque[3] », apaisa ainsi

1. Euseb. *H. E.* vii, 5, 6.
2. *Hist. anc.* t. I, p. 429.
3. Pont. *Vita Cypriani*, 14.

une controverse, qui devait attendre bien longtemps encore avant d'être solutionnée en tous les problèmes qu'elle posait, puisque, en définitive, elle n'a trouvé son terme qu'au concile de Trente et au concile du Vatican.

*
* *

La controverse baptismale, en effet, avait soulevé la discussion de principes qui appartiennent à la structure même de l'Église.

En première ligne, le principe de la validité des sacrements. Hors de l'Église pas de sacrements, dit Cyprien. A Rome, au contraire, on tient que hors de l'Église on peut trouver le baptême, parce que la grâce du baptême tient au rite selon lequel on l'administre : si donc des hérétiques ou des schismatiques administrent dans les formes ecclésiastiques, ils administrent validement. La doctrine de Cyprien, fondée sur la raison théologique, est une déduction de l'axiome : Hors de l'Église pas de saint Esprit. La doctrine du pape Étienne ne nie pas cet axiome, elle le coordonne à la foi, traditionnelle aussi, qui croit à l'efficacité *ex opere operato* du rite baptismal. Nous ne dirons pas que l'ancienneté des deux doctrines est approximativement la même, puisque tout converge à établir la priorité de la doctrine romaine, en même temps que son mieux fondé [1].

1. D'Alès, p. 42-44. Cyprien se rendait compte qu'il n'avait que des raisons théologiques à opposer à la tradition dont se réclamait le pape Etienne. Voyez ses déclarations sur la raison opposée à la coutume (*Epistul.* LXXI, 3) et sur le devoir d'apprendre (LXXIV, 10) : « Oportet

En seconde ligne, le principe de la perpétuité du pouvoir d'ordre. Rome ne s'est prononcée que sur la question de la validité du baptême des hérétiques et n'a pas touché à la question de savoir si le pouvoir d'ordre subsiste chez les hérétiques. Mais Cyprien tranche hardiment cette deuxième question dans le sens de la négative. Ici encore, la doctrine de Cyprien est une déduction de l'axiome : Hors de l'Église pas de saint Esprit. Donc, conclut-il, ni sacerdoce, ni sacrifice, ni eucharistie. Un logicien conclura : le pouvoir d'ordre est donc amissible : un évêque, légitimement revêtu de l'épiscopat, en perd le pouvoir d'ordre le jour où il devient schismatique, ou hérétique, ajoutons pécheur public, ajoutons simplement pécheur. Nous avons glissé au Donatisme, au Wiklefisme, au Puritanisme. Rome n'aura pas de peine à se défendre contre ces erreurs, que condamme en principe sa doctrine baptismale.

L'axiome : Hors de l'Église pas de saint Esprit, est donc limité, comme est limité l'axiome formulé par Cyprien : « *Salus extra Ecclesiam non est*[1]. » Mais Étienne professe comme Cyprien que l'Église seule peut donner le saint Esprit. Voilà pourquoi à Rome on fait réitérer par l'évêque l'imposition des mains *ad accipiendum Spiritum sanctum.*

Troisième principe : l'Église catholique est une. Comment M. Harnack peut-il dire que la « confédération des églises » a attendu Constantin et le régime constantinien pour être pleinement réalisée et n'a pas été formulée avant le IV[e] siècle ? que l'idée

episcopos non tantum docere, sed et discere, quia et ille melius docet qui cotidie crescit et proficit discendo meliora. » Tout cela singulièrement hardi, et dans la manière de Tertullien montaniste.

1. *Epistul.* LXXIII, 21.

d'une Église unique et exclusive, embrassant tous les fidèles et fondée sur les évêques, n'est encore au temps de Cyprien qu'une pure théorie, contredite d'ailleurs par les événements[1] ? Car, enfin, loin que Cyprien devance son temps quand il exprime l'idée de l'unité catholique avec l'insistance et l'éloquence qu'il y met, quels échos profonds sa doctrine de l'unité catholique « empirique » trouve partout ! C'est Firmilien, au nom de toutes les églises d'Asie Mineure, et au delà, qui de Césarée de Cappadoce fait écho à l'évêque de Carthage[2]. C'est Denys d'Alexandrie qui le porte à Rome, avec un accent de discrète remontrance, comme si Rome avait risqué d'ébranler cette unité que tous conspirent à affermir.

« Sache donc, écrit-il au pape Étienne, que l'union est parfaite, après avoir été un instant compromise[3], entre toutes les églises d'Orient et au delà. Tous les fidèles sont unanimes. Les évêques, partout, se réjouissent de tout cœur de la paix inopinément recouvrée[4], Démétrien à Antioche, Théoctiste à Césarée, Mazabbanès à Aelia, Marinos à Tyr, Héliodore à Laodicée, Hélénos à Tarse et toutes les églises de Cilicie, Firmilien et toute la Cappadoce..., les Syries tout entières et l'Arabie, auxquelles [de Rome] vous portez quotidiennement secours et auxquelles vous venez d'en envoyer, la Mésopotamie, le Pont, la Bithynie, tous pour tout dire et partout se réjouissent dans l'unanimité et la fraternité et bénissent Dieu[5]. » Remar-

1. *Dogmengeschichte*, t. I, p. 385.
2. *Epistul.* LXXV, 1, 3, 24, 25.
3. Sur la question de la réconciliation des lapsi et du schisme novatien.
4. Au sortir de la persécution de Dèce.
5. EUSEB. *H. E.* VII, 5, 1-2 (FELTOE, p. 44) : ἀγαλλιῶνται πάντες πανταχοῦ τῇ ὁμονοίᾳ καὶ φιλαδελφίᾳ. Cf. le fragment syriaque de la même lettre (FELTOE, p. 47) : « ... in order that we may be in agreement one

quez que cette unanimité est celle qui vient d'exclure les Novatiens du catholicisme. Il faut lire une à une les *Sententiae* des quatre-vingt-sept évêques du concile d'Afrique de 256, pour découvrir quelle place tient, avec la détestation de l'hérésie et du schisme, le sentiment profond de cette unité dans l'âme des évêques des plus chétives églises de Numidie ou de Mauritanie, Mascula, Girba, Buruc, Cuicul[1].

On dénature ce sentiment lorsqu'on l'assimile à l'impérialisme. Car la confédération de toutes les églises, confédération visible s'il en fut et hiérarchique, n'a pas d'analogie avec l'Empire, lequel n'est pas une confédération spontanée de cités et de municipes. — La distribution géographique des églises dans l'Empire, leur groupement autour des métropoles, est indépendant des cadres de l'administration impériale. — Puis, le catholicisme déborde les frontières de l'Empire romain du côté de l'Orient. Denys d'Alexandrie mentionnait plus haut les églises de Mésopotamie comme unies à l'ὁμόνοια de toutes les autres églises : Eusèbe, cinquante ans plus tard, parlera de chrétiens de Perse, de Médie, de Parthie : dès

to another, churches to churches, bishops to bishops, priests to priests. »

1. Voyez les *Sententiae*, 1 (Caecilius de Biltha), 2 (Primus de Misgirpa), 5 (Nemesianus de Thubunas : «...haec omnia Ecclesia catholica loquitur » « nisi in Ecclesia catholica quae est una salvi esse non possunt »), 10 (Monnulus de Girba : « Ecclesiae catholicae matris nostrae veritas semper apud nos, fratres, et mansit et manet »), 14 (Théogène d'Hippone « unum baptisma quod est in Ecclesia sancta »), 17 (Fortunatus de Thuccaboris), 26 (Félix d'Utina : « sinum matris Ecclesiae »), 27 (Quietus de Buruc : « ...vitali baptismate quod in catholica Ecclesia est »), 33 (Félix de Bamaccora : « ...Ecclesiae nostrae adversarii »), 37 (Vincentius de Thibaris : « Haereticos scimus esse peiores quam ethnicos »), 44 (Pelagianus de Luperciana : « Aut Ecclesia Ecclesia est, aut haeresis Ecclesia est... »), 46 (Félix de Marazana : « Una fides, unum baptisma, sed ecclesiae catholicae cui soli licet baptizare »), 60 (Rogatianus de Nova : « Ecclesiam Christus instituit, haeresim diabolus »), 79 (Clarus de Mascula). Cf. MONCEAUX, t. II p. 61 et suiv.

la fin du second siècle, Pantène a prêché l'évangile dans l'Inde, ce qui s'entend, soit de l'Arabie du Sud, soit du royaume d'Axoum [1]. Le catholicisme est bien plus près par cette dispersion de ressembler au judaïsme [2]. Il s'élève, comme le judaïsme, comme le stoïcisme, au cosmopolitisme. Qui dit catholique, dit universel, et se place, comme Dieu, dans une catégorie où il n'y a plus de distinction de races et de royaume [3].

Ce sentiment, ce sens ecclésiastique, cet amour de l'unanimité dans la catholicité est une énergie historique pleinement en activité au moment de la controverse baptismale. Si l'on n'a pas tenu rigueur plus tard à saint Cyprien d'avoir erré sur bien des points, c'est que personne n'avait parlé comme lui, pas même saint Irénée, de l'unanimité de l'Église et de la concorde des évêques. La controverse par lui soulevée sur la validité du baptême des hérétiques, pouvait rester ouverte et paraître indécise encore à bien des évêques : la subordination des dissentiments au devoir d'être unis, et le sentiment que ce devoir était au-dessus de tout, — « *Salvo iure communionis diversa sentire* », dira un jour Augustin, — était assez fort pour résoudre pratiquement tous les conflits, au temps de Cyprien comme au temps d'Irénée. On s'étonne que les critiques protestants tiennent si peu compte de cette énergie historique, qui n'est pas seulement une grande idée, les idées sont muettes et

1. HARNACK, *Mission*, t. II, p. 121 et suiv. DUCHESNE, « Les missions chrétiennes au sud de l'empire romain », dans *Églises séparées*, p. 283-353.

2. Se rappeler que les chrétiens font aux Romains figure d'une race, exactement comme les Juifs. Celse parle de διὰ τὸ ἰουδαίων καὶ χριστιανῶν γένος. ORIGEN. *Contra Celsum*, IV, 23.

3. MINUT. *Octav*. 33.

froides, mais un profond et pathétique sentiment de la foi chrétienne.

La controverse baptismale a donc contribué à manifester dans le catholicisme son unité théorique et vivante. Elle a rappelé sa légitimité originelle, qui est d'être apostolique. La primauté romaine semble seule au premier abord en sortir amoindrie de ce qu'elle était à la fin du second siècle.

Lorsque, en effet, les Gallicans et les Joséphistes chercheront dans l'antiquité une autorité pour se couvrir, ils invoqueront l'évêque de Carthage[1]. Les Anglicans et les Vieux catholiques citeront à l'envi les expressions peu mesurées échappées à saint Cyprien et à saint Firmilien dans leur conflit avec le pape Étienne, et exalteront l'indépendance irritée de l'attitude de ces saints primitifs envers le siège de Rome[2].

C'est oublier que, à des heures plus sereines, Cyprien « a reconnu au siège de Rome une importance particulière, parce que ce siège est celui de l'apôtre à qui le Christ a conféré en premier l'autorité apostolique, pour manifester par là avec une clarté parfaite l'unité de cette autorité et l'unité de l'Église qui repose sur elle, et aussi pour cette raison que, dans l'histoire des origines, l'église de ce siège a été la mère et la racine de l'Église catholique répandue sur

1. Bossuet, *Defensio declar. cleri gallicani*, IX, 3-8, voyez surtout 4 : « Sancti Stephani papae contra rebaptizationem decretum, tota Sedis apostolicae auctoritate factum, et tamen concilii generalis sententiam merito expectatam. » Dupin, *De antiqua Ecclesiae disciplina* (Paris 1686), p. 344. Febronius, *De statu Ecclesiae et de legitima potestate romani pontificis*, cap. VI, § 9. Doellinger, *La papauté*, trad. franç. (Paris 1904), p. 3.

2. Voyez Reinkens, *Die Lehre des heiligen Cyprian von der Einheit der Kirche* (Würzburg 1873), p. 28-48. Langen, *Geschichte der römischen Kirche*, t. I (Bonn 1881), p. 333-346. Lightfoot, *Christian ministry*, p. 96. Puller, *The primitive saints and the see of Rome*, 3e éd. (London 1900), p. 49-72. Gore, *Roman catholic claims*, 6e éd. (London 1897), p. 117-119. Koch, p. 144-157, reprend à son compte la thèse des anglicans et des vieux catholiques.

la terre. Dans une crise difficile que Cyprien a traversée dans sa propre communauté [de Carthage], il en a appelé à l'église romaine, à l'évêque de Rome, comme si la communion avec cette église était en soi la garantie de la vérité »[1]. La *concordia episcoporum*, conditionnée par une primauté pareille, n'est plus vraiment du gallicanisme. Le fait romain traditionnel n'est pas méconnu par l'évêque au jugement de qui l'empereur Dèce, « *tyrannus infestus sacerdotibus* », aurait préféré voir proclamer à Rome un compétiteur à l'empire, plutôt que d'y voir élire un évêque en la personne de Cornelius [2]. Le fait romain traditionnel n'est pas méconnu par qui a une fois parlé de cette « *ecclesia principalis, unde unitas sacerdotalis exorta est* », et de la chaire de Rome comme de la place de Pierre, « *locus Petri* ».

1. HARNACK, *Dogmeng*. t. I[4], p. 420. Cf. LOOFS, p. 209. M. Koch, qui veut que la papauté soit « un produit de l'histoire, une création des contingences de temps et des personnalités fortes » (p. 146), est obligé de reconnaître que dès le IIIe siècle Rome avait ce qu'il appelle « das charisma der Gesetzgebung, der Organisation, der Disciplinierung der Massen, der Weltbeherrschung ». Ajoutez que ce « charisme » elle l'exerçait! Que veut-on de plus pour reconnaître la primauté dans les faits?

2. CYPRIAN. *Epistul*. LV, 9 : « ... sedisse intrepidum Romae in sacerdotali cathedra eo tempore cum tyrannus infestus sacerdotibus Dei... multo patientius et tolerabilius audiret levari adversus se aemulum principem quam constitui Romae Dei sacerdotem. »

CONCLUSIONS GÉNÉRALES

Quand, au lendemain de la paix constantinienne, les Pères de l'Église se représentaient les trois siècles que le christianisme avait mis à conquérir le monde, un fait, où ils ne pouvaient avec raison se défendre de voir la preuve du concours de Dieu à cette conquête, était la rapidité avec laquelle elle avait été menée.

Les historiens d'aujourd'hui en sont également frappés. Soixante-dix ans après l'établissement de la première communauté non-juive à Antioche, écrit l'un de ces historiens, le christianisme est signalé par Pline à Trajan dans la province reculée de Bithynie, comme un envahissement qui fait péricliter les vieux cultes païens; soixante-dix ans après Pline, la controverse pascale révèle l'existence d'une confédération d'églises s'étendant de Lyon à Édesse, avec son centre à Rome; encore soixante-dix ans, l'empereur Dèce déclare qu'il aimerait mieux voir surgir un compétiteur à l'empire dans Rome, que d'y voir pourvu le siège alors vacant de l'évêque.

Cette conquête du vieux monde avait été tentée par le judaïsme. Mais, Origène nous l'a dit, le judaïsme était un peuple, par sa race et par sa loi. Quand les Juifs propageaient parmi les païens la crainte et le

culte de Iahvé, ils ne laissaient pas d'entendre que la « justice » était au prix de l'observance intégrale de la Loi, à commencer par la circoncision : le Grec, pour être du peuple de Dieu, devait devenir Juif. Quant à l'hellénisme juif, il pouvait se proposer comme une « philosophie », mais par là même il devenait une équivoque sans avenir.

L'essence vraie du christianisme, son originalité divine, se manifesta à sa naissance en ce qu'il ne fut ni une « philosophie », ni un peuple, mais une révélation et une Église. Il fut la prédication par Jésus du royaume de Dieu, non pas un royaume de Dieu apocalyptique, mais un royaume intérieur ensemble et transcendant, royaume qui était révélé par Jésus et ouvert par lui. Il fut une foi et une vie : Jésus était la vérité et la voie, et tout de suite il apparut que cette vérité était de Dieu, et que dans cette voie les disciples cheminaient, non pas comme des brebis sans pasteur, mais au contraire comme un troupeau qui se laisse conduire. Les disciples furent les appelés (κλητοί), le troupeau qu'ils formaient fut l'ἐκκλησία. Jésus retourné à son père, il y aurait un pasteur pour paître les brebis et les agneaux : sur Pierre serait bâtie l'Église. L'évangile du royaume se doublait de l'évangile du troupeau. A la loi de Dieu se substituait le royaume de Dieu; au peuple de Dieu, peuple de chair et de sang, se substituait une communion surnaturelle et sociale, libérée de toute idée de race, l'Église visible et universaliste de Dieu. Tout cela annoncé et institué par Jésus.

L'ecclésiologie ne nous fait rien sacrifier de la sotériologie : nous distinguons le royaume de l'Église, nous distinguons l'Église de la rédemption. La foi et le baptême introduisaient le fidèle dans une condi-

tion surnaturelle qui le faisait membre d'un même corps mystique, invisible : il était réconcilié à Dieu par le sang de Jésus-Christ, il était lavé de ses péchés, il vivait moins que le Christ ne vivait en lui, il était une nouvelle créature faite pour la vie éternelle. Mais cette justification intérieure aurait laissé le chrétien parfaitement isolé dans le monde, car de soi elle n'impliquait pas une socialisation extérieure, un troupeau et un pasteur.

La prédication de l'Évangile par les apôtres eut au contraire pour résultat d'établir partout les chrétiens en des chrétientés visibles et organisées, en des fraternités où il n'y avait plus ni Juifs, ni Grecs, ni Scythes, ni esclaves, ni citoyens libres, mais où Jésus était tout en tous. Les chrétiens étaient frères d'une fraternité surnaturelle, certes, mais aussi d'une fraternité immédiatement sociale. Si nous osions risquer cet emprunt à la philologie, qui n'est après tout qu'une réminiscence de saint Cyprien, nous dirions que le christianisme fut dès le premier instant une religion agglutinante. L'individualisme ne fut jamais sa loi.

En dehors de la génération apostolique et au cours des trois premiers siècles, il est remarquable que la propagation du christianisme n'a pas été l'œuvre de missionnaires. Saint Paul, portant l'Évangile en Chypre, en Galatie, en Macédoine, en Achaïe, peut-être en Espagne, est le missionnaire par excellence, mais il n'aura pas d'imitateurs dans les générations qui suivront la génération des apôtres. Les successeurs des apôtres ne sont pas des missionnaires, mais les évêques. Le christianisme gagne dès lors de proche en proche, obscurément, s'étendant étape par étape, par les grandes voies romaines : l'évangélisation de l'Afrique romaine, par exemple, n'a pas d'his-

toire, l'évangélisation de la Grande-Bretagne pas davantage. Tertullien et Cyprien, qui se rappelaient sans doute en cela les détails à nous inconnus de l'évangélisation de l'Afrique, concevaient la propagation du christianisme comme une généalogie d'églises, une église mère engendrant des églises filiales. Et vraiment partout où le christianisme s'établit à demeure, il s'établit ainsi. La propagation de l'Évangile fut une multiplication d'églises, analogue à une prolification de cellules.

Cependant loin que cette multiplication des églises, comme celle des synagogues, fût illimitée, elle était subordonnée à cette loi, qu'il n'y avait qu'une église par cité. Origène n'insistera pas sans raison sur l'analogie de l'église locale et de la cité. S'il y eut quelque temps parmi les « prémices », comme disait saint Paul, des églises domestiques, on perd vite la trace de ces institutions occasionnelles. Saint Cyprien et bien avant lui saint Ignace ont attesté la loi de l'unité de l'église en chaque cité. Toutes ces églises locales avaient la même structure hiérarchique : une collectivité de fidèles, puis, pour la gouverner, un presbyterium, un évêque. Supposé que l'épiscopat monarchique, comme on l'appelle, ait mis un certain temps à se dégager, il n'en est pas moins le terme atteint dans toutes les églises au second siècle. Quelques analogies qu'on retrouve entre les offices civils des cités et l'*ordo* des églises, ce qui caractérisait la hiérarchie ecclésiastique, c'est qu'elle n'était pas une magistrature élective et temporaire, mais un sacerdoce à vie. La hiérarchie était indépendante des charismes ou dons extraordinaires de l'Esprit : elle était un pouvoir hérité de l'apostolat, un magistère vivant qui continuait celui des apôtres.

Une église par cité, un évêque par église, toutes les églises reliées les unes aux autres par un échange constant d'hôtes et de lettres, de secours et de monitions, toutes en quelque sorte confédérées, toutes enracinées dans cette unité par le sentiment même qu'elles en avaient. Cet état de fait n'a pas produit l'unité de structure hiérarchique, ni l'unité fondamentale de foi, de culte, de discipline : aucune trace d'effort pour procurer, sinon pour défendre, cette quadruple unité. Les circonstances qu'on invoque depuis Ritschl comme l'ayant produite, ne l'expliquent que par une pétition de principe. Cet état de fait s'explique, au contraire, si chaque église, procédant par filiation d'une église-mère, conservait une tradition héritée, qui lui imposait sa hiérarchie, sa foi, sa liturgie, sa discipline.

De tous ces traits il faut induire que le christianisme s'est propagé et établi comme une religion d'autorité. Il n'a pas été une contagion d'enthousiasme comme on en a pu voir dans certains « réveils », une effusion du don de l'Esprit, de prophéties, de voies extraordinaires : ces manifestations charismatiques ont été dès la première heure subordonnées, aussi strictement qu'elles l'auraient été dans les synagogues juives. Car les églises de la chrétienté naissante entendaient l'autorité comme l'entendaient les synagogues. Le droit à l'hérésie n'existait pas plus pour le chrétien dans son église qu'il n'existait pour le juif dans sa synagogue. On séparait de la communauté chrétienne l'hérétique, comme on séparait le pécheur notoire. On croyait et on pratiquait conformément à ce qu'on avait reçu : ce qui était nouveau et non conforme ne pouvait être qu'étranger et « tradition des hommes ». Or il y avait une tradition de Dieu.

On ne doit pas dire que dans le christianîsme la médiocrité a fondé l'autorité, selon le mot emprunté par Harnack à Renan : le vrai est que l'Évangile a fondé l'autorité. On se convertissait sur la parole des apôtres envoyés par le Christ : la parole du Seigneur et des apôtres faisant suite à celle des prophètes, était une parole de Dieu, comme l'était pour le juif sa Loi. Et comme la parole du Seigneur et des apôtres ne fut pas d'abord une lettre écrite, la tradition s'imposa avant la nouvelle Écriture. Il y eut ainsi un legs sacré, dont le contenu était le message de Dieu. Lorsque les presbytres du second siècle disaient humblement aux hérétiques subtils et inventifs : « Nous disons ce que nous avons appris », ils traduisaient la notion authentique et originelle de la foi chrétienne, — qui ne fut jamais une religion du libre esprit, — mais qui se conservait comme un dépôt.

La carte religieuse du vieux monde, si on essayait de la dresser dans la mesure où elle peut l'être et comme on l'a dressée pour certaines régions, la province d'Asie par exemple, apparaîtrait pleine des contrastes les plus tranchés. Ces différenciations régionales si sensibles dans les religions païennes se marquent fortement dans le gnosticisme, où l'on distingue vite celui qui est syrien de celui qui est alexandrin, celui qui est asiate de celui qui est romain : le gnosticisme est un bel exemple de syncrétisme en perpétuelle variation, assimilant des éléments différents suivant les régions où il se propage et les hommes qui l'enseignent. Le montanisme lui-même, tard venu et bien davantage conditionné par l'ambiance catholique, ne laisse pas de se différencier pareillement : il n'est pas le même en Phrygie qu'en Afrique.

Le christianisme apparaît au contraire doué d'une

prodigieuse homogénéité. Il n'est pas, comme le mithriacisme, la religion d'une classe à part, puisqu'il se propage dans toutes les classes, depuis l'esclave Onésime jusqu'au consulaire Flavius Clemens. A vrai dire, sa clientèle est surtout populaire et illettrée, des *tenuiores* et des *simpliciores*. Dans une province comme la Bithynie, le bel esprit de Pline ne voit dans ces convertis de tout âge, de toute condition, des deux sexes, qu'une « superstition mauvaise, démesurée ». Il devait en être ainsi partout aux yeux des gens prévenus comme Pline. Le prodige est que, pénétrant à une pareille profondeur dans l'âme des foules païennes, le christianisme ne s'y soit pas corrompu, en se syncrétisant avec toutes les erreurs que dénonce, par exemple, l'épître aux Colossiens ou le message aux sept églises de l'Apocalypse.

Au contraire, plus on découvre que le péril est grand, plus on découvre que, en chaque église, la vigilance est sévère. Les églises sont armées pour défendre la pureté de la foi autant que pour défendre celle des mœurs : le rigorisme est le même, la virginité de l'église tient à cette double continence. La foi partout identique saisissait le chrétien quelque église qu'il visitât, ainsi Abercius, Hégésippe, Papias. En chaque église, l'autorité faisait du fidèle, non le disciple d'une école, mais le soldat d'une milice; il était lié par un engagement qui était pareil au *sacramentum* ou serment militaire, et il s'engageait dans sa croyance aussi bien que dans sa conduite, dont il devait un compte constant à son église et à ses chefs. En cela rien d'une contrainte et d'une oppression, pour cette raison profonde que la foi impliquait cette unanimité, et que sortir de cette unanimité était l'indice qu'on sortait de la foi, de la

vérité, du salut, pour devenir le fils de Satan.

Cette unanimité en chaque église et entre églises n'était possible que grâce à l'autorité qui était celle des « presbytres », comme on les appelait. Les « presbytres » maintenaient la tradition héritée, la catéchèse doctrinale et morale qui s'était formée dès l'origine, les « dogmes » du Seigneur et des apôtres. Ils ne se souciaient pas des « paroles persuasives de la sagesse humaine ». Ils ne prétendaient tout au plus qu'à faire des « exégèses des dits du Seigneur ». Papias entre tant d'autres est le type du « presbytre » du second siècle. Lorsque les grands gnostiques, comme Valentin, entrèrent en scène, les « presbytres » n'eurent pas à se concerter de Lyon à Édesse : il y avait beau temps que la chrétienté, en chaque église, était protégée contre l'investissement de la « fausse science » et des « profanes nouveautés de mots ». Si elle ne l'avait pas été, que serait-il resté d'elle dès l'an 100 ou 120?

Aux environs de l'an 200, cette homogeneité de la chrétienté dans la structure hiérarchique, dans la foi, dans la liturgie et dans la discipline de ses églises, s'étendait à toutes les provinces de l'Empire romain, et en Orient débordait ses frontières. Les églises et les « presbytres » avaient conquis le vieux monde à une foi qui, portée et établie jusqu'aux extrémités de la terre habitée, comme on croyait alors, justifiait le nom de catholique, qu'on lui donnait depuis près d'un siècle. La parole de l'apôtre Paul s'était accomplie, qui annonçait que Dieu avait choisi pour confondre les sages ce qui était fou selon le monde, et ce qui était faible pour confondre les forts, et ce qui n'existait pas pour détruire ce qui existait. Les « presbytres », avec leur critère de tradition et la prescription de

nouveauté, avaient préservé les églises des mauvais syncrétismes qui les menaçaient à la fin de l'âge apostolique et au second siècle. L'homogénéité même de la foi des églises, la succession ininterrompue qui la rattachait par les évêques aux apôtres, l'assistance de l'Esprit promis aux apôtres par le Christ, étaient la triple justification du catholicisme. Mais des questions ultérieures se posaient.

L'Esprit n'avait-il pas mission de suggérer de nouvelles révélations? Assurément un évangile autre que celui des apôtres était inconcevable : mais le nombre des prophètes était-il complet? Les églises fixèrent le canon du Nouveau Testament, en résolvant les hésitations qu'on avait çà et là sur la canonicité de tel ou tel écrit apostolique ou prophétique. Un indice de la sévérité des églises est dans ce fait que des écrits comme la *Didachè*, qu'on estimait à Alexandrie, comme le *Pasteur*, qu'on estimait à Rome, furent éconduits du canon. Quand, à l'époque du montanisme, des prophéties nouvelles prétendirent s'accréditer au nom de l'Esprit, le même principe prévalut partout, que la révélation était close.

Le canon de la foi n'était-il pas au moins susceptible de dialectique? La philosophie des Grecs aux yeux d'Irénée et de Tertullien n'était qu'une sophistique séculière et périlleuse : l'usage qu'en avaient fait les grands gnostiques ne pouvait qu'en détourner les églises. Des apologistes comme Justin y firent appel, cependant, pour accréditer la foi chrétienne devant l'opinion païenne. Clément d'Alexandrie et Origène acceptèrent et firent, non sans résistance d'ailleurs, accepter dans les églises qu'une propédeutique philosophique pouvait être préalable et préparatoire à la foi, et que la foi révélée pouvait s'épanouir en une gnose

ecclésiastique. L'apologétique rationnelle et la théologie déductive s'acclimatèrent ainsi, à la façon dont plus tard au temps de saint Thomas d'Aquin il devait advenir pour la philosophie d'Aristote, que Tertullien traite si durement. On entra comme à regret dans ces voies de discussion. Il restait du moins indiscutable que le canon de la foi était la norme à laquelle toute pensée devait se mesurer, et qu'il n'y avait de gnose légitime que la gnose ecclésiastique.

La règle ecclésiastique de la foi était manifestée par l'unanimité des églises ou des évêques : ce sur quoi on était unanime dans la chrétienté entière, ne pouvait être qu'une tradition héritée des apôtres. L'authenticité de la tradition était confirmée par le fait que dans les églises « principales » la succession des évêques se rattachait aux apôtres qui les avaient fondées. Parmi les églises de fondation apostolique la plus glorieuse était celle que les apôtres Pierre et Paul avaient fondée à Rome, où on conservait leurs tombeaux. L'évêque de Rome était le successeur, non pas de Pierre et de Paul, mais de Pierre seul; il tenait sa place, il était assis dans sa chaire. Le témoignage de l'Église romaine dans les choses de foi valait le témoignage de toute la catholicité.

Aussi bien dans la chrétienté grecque, au temps d'Origène, que dans la chrétienté latine, avant Cyprien, on croyait que les évêques étaient les juges de la foi et les arbitres des controverses, et on reconnaissait à l'évêque de Rome une souveraineté, qu'aucun autre évêque ne lui disputait. Dans l'affaire du montanisme, les adversaires du montanisme et les Montanistes eux-mêmes avaient sollicité son jugement : dans l'affaire des quartodecimans, l'évêque de Rome avait intimé des ordres à toute la chrétienté.

Nous connaissons, pour le second siècle, le témoignage d'Ignace et celui d'Irénée.

Ces faits et ces textes ne sont pas l'histoire de la papauté, mais ils illuminent comme des éclairs la vie de la chrétienté et révèlent la place qu'y tenait la *cathedra Petri* en tant que telle. La conscience qu'en avait un pape comme Calliste ou Étienne, au IIIe siècle, n'était pas une innovation et une usurpation, mais une tradition, qui remontait à la promesse faite par le Sauveur à Pierre.

La rapidité de la propagation du christianisme aux trois premiers siècles, et ce sous l'étreinte des persécutions impériales, n'est donc pas l'unique fait qui doive surprendre l'historien : plus étonnant encore est le développement intérieur et organique de la chrétienté. Loin d'être, comme le veulent les historiens protestants, une série de crises et de transformations qui n'auraient dû produire que des différenciations et des dislocations, la chrétienté est catholicité, unité, homogénéité ; elle est telle en l'an 200, en l'an 250, après deux siècles d'existence. L'épiscopat monarchique n'a rien d'un coup d'État qui aurait réussi, la primauté romaine rien d'une conquête à main armée, l'unanimité des églises rien d'un travail pénible et lent avec des efforts concertés, des succès et des défaites. L'église romaine ni aucune église n'a été l'ouvrière principale de cette unité. On en doit dire autant de la primauté romaine, qui a été reconnue de tous plus encore qu'elle n'a été revendiquée par Rome : il ne lui a même pas manqué d'être contredite, au IIIe siècle, après avoir été exaltée au second : Rome cependant, qu'on se rappelle la lettre de saint Clément, ne plaida point son propre droit, qu'elle savait divin : elle l'exerça. Le catholicisme a

grandi ainsi comme un arbre, la comparaison remonte à saint Paul, comme un arbre qui s'épanouit selon son essence, avec l'assistance continue de Dieu même qui l'avait planté.

Que d'orages ont passé depuis le temps de Clément et d'Étienne, sur le grand arbre toujours debout, et combien de mauvais bûcherons ont levé leurs cognées contre ses rameaux! L'Église romaine, comme au temps d'Irénée et d'Ignace, demeure le cœur intact de la « grande Église », mais, depuis des siècles, que d'églises séparées d'elle, que de brebis perdues! L'historien ne peut y penser sans émotion, au souvenir de la catholicité naissante et conquérante des trois premiers siècles. Du moins je n'aurais pas écrit ce livre, — surtout à l'heure cruelle où je l'ai écrit, — si je ne croyais pas l'histoire des origines capable de donner aux églises errantes la nostalgie de l'unité et aux chrétiens sans église l'intuition de la vraie foi.

INDEX ANALYTIQUE

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE PREMIER

DISPERSION ET CHRÉTIENTÉ

CHAPITRE SECOND

L'ÉGLISE NAISSANTE

EXCURSUS A

CHAPITRE TROISIÈME

L'ÉGLISE NAISSANTE (*suite*)

EXCURSUS B

CHAPITRE QUATRIÈME

LE CATHOLICISME DE SAINT IRÉNÉE

EXCURSUS C

EXCURSUS D

CHAPITRE CINQUIÈME

LE CAS DE CLÉMENT D'ALEXANDRIE

CHAPITRE SIXIÈME

LES VARIATIONS DE TERTULLIEN

CHAPITRE SEPTIÈME

ORIGÈNE ET L'ORTHODOXIE GRECQUE

CHAPITRE HUITIÈME

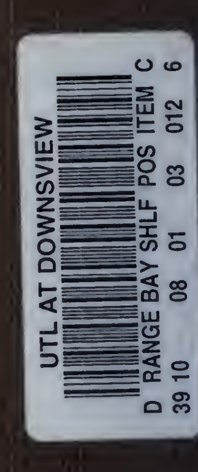
SAINT CYPRIEN ET ROME

Nihil obstat

H. LESÊTRE.

Imprimatur Parisiis, die 20 martii 1911.

P. FAGES,


UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 10 08 01 03 012 6